المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

العالم والفرد

الطبيعة، الإنسان، النظام الخلقى

المجلد الثانى





تأليف:
جوزايا رويس

ترجمة وتقديم:
أحمد الأنصارى

مراجعة:
حسن حنفى

1246

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ١٢٤٦
- العالم والفرد مج ٢ : الطبيعة ، الإنسان ، النظام الخلقى
- جوزايا رويس
- أحمد الأنصارى
- حسن حنفى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب:

The World and the Individual

Second Series : Nature, Man, and Moral Order

By : Josiah Royce

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo
e.Mail:egyptcouncil@yahoo.com **Tel.:** 27354524 - 27354526 **Fax:** 27354554

العالم والفرد

الطبيعة ، الإنسان ، النظام الخلقى

(المجلد الثانى)

تأليف : جوزايا رويس
ترجمة : أحمد الأنصارى
مراجعة : حسن حنفى



٢٠٠٨

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

رويس ، جوزايا
العالم والفرد : الطبيعة ، الإنسان ، النظام الخلقى
تأليف : جوزايا رويس ؛ ترجمة : أحمد الأنصارى ؛
مراجعة : حسن حنفى ؛ القاهرة ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٨
٢٩٦ ص ؛ مج٢ ؛ ٢٤ سم
١- الوجودية .
(أ) الأنصارى ، أحمد (مترجم)
(ب) حنفى ، حسن (مراجع)
(هـ) العنوان ١٤٢,٧

رقم الإيداع ٢٠٠٨/٢٠٤١٦
الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 437 - 921 - 7
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

المحتويات

مقدمة المترجم

يدافع "رويس" فى الجزء الثانى من كتابه "العالم والفرد" عن ما يسمى بالفلسفة التطبيقية. ويقصد بها الفلسفة التى تنتهى إلى واقع الفرد، حياته، وتمديد وضعه فى الوجود، وتفسير علاقته بالآخرين والطبيعة والمطلق. حاول تطبيق المفاهيم الرئيسية لنظريته فى الوجود التى عرضها فى الجزء الأول من الكتاب(1). على المشكلات الخاصة بالعالم المتناهى والذات الإنسانية. جاء كتاب العالم والفرد مكملا لآرائه فى كتابه الجانب الدينى للفلسفة (١٨٨٥)(2). والتى اكتملت فيما بعد فى كتابه "مشكلة المسيحية" (١٩١٣) وشكلت آراؤه فى التأويل والمجتمع مذهبه الفلسفى. ولئن شكلت محاضراته فى "العالم والفرد" (١٩٠٠-١٩٠١) الخطوط الرئيسية لنظريته فى الوجود إلا أن مذهبه النزعة الإرادية المطلقة والذى أطلق عليه فيما بعد اسم "البراجماتية المطلقة" يُعد من أهم المذاهب التى تقدم الحلول المنطقية والأساسية لمشكلة الوجود.

تتمثل أهمية الكتاب فى أنه محاولة جادة لتفسير طبيعة الأشياء بطريقة شاملة، وبصورة مذهبية. لم يكن رويس من الفلاسفة الذين يقنعون بالآراء الفلسفية الجزئية التى لا تشكل نسقًا أو مذهبا. فالفلسفة الحقة والمذهبية الكاملة مرتبطان. يوضّح الكتاب العلاقة الوثيقة بين العقائد الدينية ومسائل الفلسفة التقليدية. ولا يمكن نقد الدين بإقامة نظرية فلسفية عامة للوجود. ولا يتم توصيف العلاقة بين الدين والفلسفة بصورة

---

(١) صدر المجلد الأول من كتاب العالم والفرد عام (١٩٠٠). وقد قام المترجم نفسه بترجمته إلى اللغة العربية. ونشر ضمن أعمال المركز القومى للترجمة، القاهرة عام ٢٠٠٧ . (المترجم)

(٢) قدم المترجم نفسه ترجمة للكتاب باللغة العربية. وصدرت ضمن أعمال المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، القاهرة عام (٢٠٠٢). (المترجم)

دقيقة من خلال طريق واحد يبدأ من الدين أو من الفلسفة. إذ يسهم كلاهما في حياة الآخر في نفس اللحظة التي يمارسها فيها النقد المتبادل بينهما - فالغاية البعيدة للكتاب التوفيق بين الدين والفلسفة. يعرض رويس لما يسمى فلسفة دينية أو الدين الطبيعي. ويؤكد على أن الدين والفلسفة هدفهما واحد ويواجهان نفس الصعوبات والمشكلات. يعاني كل منهما من سوء الفهم وغموض الهدف، وعدم فهم الإنسان العادي لقيمتهما ووظيفتهما الحقيقية. ويتفق جوهر الفلسفة مع أعمق ما جاء في الأديان. كما يهدف الكتاب أيضا إلى التوفيق بين المثالية الألمانية والفلسفة البراجماتية التي يتميز بها الفكر الأمريكي. فلا تتأثر الفلسفة بعصرها فقط وإنما تتأثر أيضا بالتربة التي تنتقل إليها وتتطور بها. فلا انفصال بين النظر والعمل أو بين العقل والإرادة أو الفكر والسلوك. فإن كانت المثالية فلسفة الفضاء فالبراجماتية فلسفة العمل.

يقترب رويس في المجلد الأول من طبيعة الأشياء عن طريق تحليل طبيعة المعرفة. لم ينظر لنظرية المعرفة كغاية في ذاتها كما فعل الفلاسفة النقديون: بل اتجه إلى دراسة علاقة الفكرة بالموضوع يتلمس فيها مدخلاً لمشكلة الطبيعة العامة للوجود. فكان في هذه المسائل أقرب لمن يسمون بالفلاسفة بعد "كانط" منه إلى "كانط" نفسه. كان النقد الكانطي مسيطراً على أفكاره. وقبل حسم مسألة ما يجب أن نعرف ما الوجود. يفرض الفهم الصحيح لنظريته في الوجود ومفهومه الرابع له الإبقاء على المفاهيم الوجودية الأخرى التي نقدها واعتبرها غير كافية لوصف طبيعة الوجود. فنعرف من هذا النقد للواقعية والتصوف والمذهب العقلي النقدي لماذا رفض وصف الوجود بأنه القائم بذاته أو المباشر أو المدرك العقلي بوصفه حقائق صحيحة. وندرك في الوقت نفسه كيف ضم لمفهومه الخاص للوجود عنصراً من كل مذهب من المذاهب الثلاثة. فالوجود الحقيقي يشبع فكرة مقصودة من وعي معيّن. وهناك علاقة غائية بين الفكرة والموضوع الذي يقصد تحديده ويحقق معناها الداخلي الخارجي. ويعتمد كل شيء عنده على تحقيق الموضوع.

إن العالم الذي نحيا فيه يعبر عن هدف مطلق واحد، وتحقيق الإرادة الإلهية، فريد من نوعه لأنه عالم الله وليس هناك عالم غيره. ولما كان فريداً فإن كل جزء منه يُعد

فريداً بذاته بسبب علاقته بهذا الكل الفريد. وحين ناقش معنى الفردية لم يقنع مثل فلاسفة المثالية المطلقة الآخرين بأن الفرد يتشكل من الكليات أو ينبنى منها أو يكون نتاج عملية تخصيص لها. يتمثل التفرد الصحيح لأى فرد فى الاهتمام الذى يوجهه بنفسه تجاه الكل، وفى الأفعال التى يقوم بها، والقرارات التى يصدرها تحقيقًا لهذا الاهتمام. فالقصد أساس التفرد. ويرتبط الشعور بالوجود الفردى بالشعور بالحرية. ويعتمد الفرد بوصفه كائنا أخلاقيًا على عملية التحكم النشطة من خلال الإرادة أكثر من اعتماده على العملية الفكرية فى تحديد الوجود وتشكيله[٣]. بذلك ينضم رويس للاتجاه السائد فى الفلسفة الأمريكية عند "شارلزبرس" و"وليم جيمس" و"جون ديوى" فيما بعد. تؤكد نظريته فى الفرد على أن الروح الأمريكية الحقة تكمن فى قوة الإرادة وليس فى فكرها أو جانبها النظرى، ويعيد للفرد كيانه فى المثالية المطلقة بعد أن أهمل هيجل قيمته وحريته فى الدولة.

يُعد المقال الملحق بالجزء الأول والذى تناول فيه رويس مشكلة اللامتناهى الواقعى نموذجًا رائعا لاستخدام أدوات المنطق الحديث لمعالجة المسائل الميتافيزيقية. حاول فيه تقديم رد مقنع لمذهب برادلى الشكلى[٤]. وبيَّن خطأه حين أنكر معرفة العقل الإنسانى للفرد. ودافع عن وجود اللامتناهى الواقعى، ووضح كيف يمكن أن يصبح الأفراد الحقيقيون موضوعًا لجدل ميتافيزيقى. بالتالى يشكل المقال الملحق حلقة ربط أساسية بين المجلدين. إذ يحاول فى المجلد الثانى تطبيق مفهومه الرابع للوجود[٥] على الذات بوصفها موجودًا فرديا. لم يستطع رويس أن يتجاهل مذهب "برادلى" القائل إن وحدة الواحد والكثرة أو وحدة المطلق والأفراد المتناهية مستحيلة، ولا يستطيع العقل الإنسانى

---

(٣) Josiah Royce: the world and individual, part, I,(1900) john smith, the introduction, Dover publications inc. New York. 1959mo,5..

(٤) برادلى، فرانسيس هربرت (1846-1924) Bradly Francis فيلسوف مثالى إنجليزى عرض رويس لفلسفته، ونظريته عن الفرد وقدم نقدًا لها فى المقال الملحق بالجزء الأول. ومن أهم أعمال برادلى دراسات أخلاقية (١٨٧٦)، مبادئ المنطق (١٨٨٣)، الظاهر والواقع ١٨٩٣ . (المترجم)

(٥) المفهوم المثالى.

تصورها دون الوقوع فى التناقض. كان عليه أن يبين أن أفكاره الفلسفية من الممكن تطبيقها بالرغم من الشكوك التى أثارها "برادلى".

اتجه فى المجلد الثانى لتطبيق نظريته فى الوجود على الطبيعة والفرد؛ ففرق بين النظام الزمنى والنظام الأبدى، واعتبر أن التمييز بينهما يقدم حلاً لكل المسائل الميتافيزيقية. أثبت وجود النظامين عن طريق تفسير العلاقة بين النظرة الجزئية (الزمنية) والنظرة الشاملة (الأبدية). انتقل من الفكر إلى الوجود كما فعل فلاسفة المثالية، فأساس الوجود الفكر والعالم كفكرة أسبق من العالم كواقع. ومع ذلك لم يحدد وظيفة الأبدى إلا باعتباره قيمة أخلاقية تكمل فيه الذات مثلها الأعلى وتحقق وحدتها معه. لم يجعل وجود العالم الأبدى مكافأة للذات الخيرة تستبدل به عالمها الزمنى ومعاناتها فيه. فجاء وجوده فرضاً منطقياً لتحقيق الوحدة بين الذات والمطلق والإدراك. لم يوضح المقصود بالعالم الأبدى وبنيته أو مكان وجوده. هل الأبدى نفس العالم الذى نحيا به أو أنه عالم مستقل مثل عالم المثل الأفلاطونية؟ فنجح فى استنتاج ضرورة وجوده ولم ينجح فى توضيح تفصيلاته وقيمته وصلته بعالمنا. ولما كان العالم تجسيداً للمطلق ومقصوداً منه فلا وجود للمطلق إلا فى هذا العالم الواحد الفريد بسبب طبيعة فكرة الفردية فأين المسافة بين الزمنى والأبدى أو الفرق بينهما؟

بنى نظرته للطبيعة على نظرة ثنائية تجعله يقترب من "كانط". فهناك الطبيعة كما يدرسها عالم الوصف وهناك الحقيقة الباطنية للأشياء التى توجد خارج نطاق المعرفة المباشرة.

وكأنه يقر بالقضائية الثنائية، وبدلاً من القول بعالم الأشياء فى ذاتها قال بوجود وعى محدود وراء حوادث الطبيعة يشبه الوعى الإنسانى، ويشير فى الوقت نفسه إلى وعى أوسع يضمه ويشمله[٦]. كما اتفق تفسيره للطبيعة مع تفسير "شلنج"، فليست

(٦) د. أحمد الأنصارى، فلسفة الدين عند جوزايا رويس، إصدارات الجمعية الفلسفية المصرية، مركز الكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٣٦٧ .

الطبيعة إلا تعبيراً عن وعى، وهناك مصدر واحد للأنا و"اللا أنا". بذلك يشارك المثاليين الألمان فى حل الإشكالية الكانطية لمعنى "الأنا" وطبيعته. كما جاءت نظريته فى الطبيعة متّفقة فى كثير من جوانبها مع آراء "شارلز بيرس" فى اعتبار أن الطبيعة قد ظهرت نتيجة اتفاق الأفراد والجماعات، وماهية الإعاقات ضرورية لقيام العلاقات الاجتماعية. وبذلك تأتى نظريته فى الطبيعة صورة من صور التوفيق بين المثالية والبراجماتية.

رفض معرفة الطبيعة عن طريق مبدأ المقاومة أو مبدأ السببية. فهناك أساس أعمق منه. لا نعرف وجود الأشياء إلا حين يؤكد الآخرون وجودها. فمعرفة العالم الاجتماعى أسبق من معرفة العالم الطبيعى. والخبرة الاجتماعية أساس كل شىء. وتشكل أفعال الناس وأقوالهم ما أطلق عليه "رويس"، فيما بعد فى كتابه مشكلة المسيحية: مجتمع التأويل. فالروح الاجتماعى كامن وراء الأشياء، ويتجسد من خلال وجود الآخرين. وإذا كان "ديكارت" قد حول العالم إلى فكر، فقد حوله "رويس" إلى خبرة اجتماعية. أقام الواقع الطبيعى على الواقع الاجتماعى. فليست الطبيعة منفصلة عن وجودنا أو قائمة بذاتها تؤثر على حواسنا وندركها بعقولنا. فالطبيعة وسيلة اتصال اجتماعية. وتُعد الدوافع الاجتماعية والنفسية السبب الرئيسى لوجودها، وضماناً لوجود الآخر والتعبير عنه. ليست وسيلة لمعرفة الله وإثبات وجوده وإنما وسيلة لمعرفة الإنسان، وإذا كانت المثالية قد ردت كل شىء إلى الذات العارفة فإن "رويس" قد رد الأشياء إلى الروح الاجتماعى. فالطبيعة ميدان لعمل مشترك كما قال "شلنج" وليست شيئا مادياً. تحولت العلاقة بين الأنا والطبيعة إلى علاقة واحدية كما كانت عند "فشته" و"شلنج"، الأول جعلها من خلق الأنا والثانى وحدها به. تحولت علاقتنا بالطبيعة من علاقة ثنائية كما فعل الواقعيون إلى علاقة ثلاثية فالأنا والآخر والطبيعة ثالوث غير مستقل الأطراف. تتحد عناصره بالرغم من انفصالها الظاهرى. فجاءت فلسفة "رويس" كما جاءت فلسفة هيجل تعقيلا للمسيحية.

وبالرغم من سيادة النزعة الرومانسية فى نظرة "رويس" للطبيعة باعتبارها تجسيداً لوعى، والبعد عن النظرة الموضوعية التى ينادى بها العلم، فإن هذه النظرة تقضى على الفصل الحاد بين العالمين المادى والروحى وعلى الثنائية التى سادت الفكر

الفلسفى منذ "أفلاطون"، ثم ديكارت حتى كانط وما ترتب عليها من نتائج. فلقد أدت النظرة للطبيعة بوصفها كيانا مستقلاً إلى انتشار الطبقية السياسية والأنظمة الاستبدادية، ومعاملة الإنسان معاملة الأشياء والسعى للسيطرة عليه والتحكم فيه. فالنظم كيانات قائمة بذاتها، لا تؤثر فى بعضها وليس هناك صلة بينها، فى حين أن القول إن الطبيعة تجسيد لوعى، وتصورها حلقة وصل بين جموع البشر ومحوراً لاتفاقهم يؤدى إلى الشعور بالألفة مع الأشياء، ويقضى على النظرة الدونية لها. لا يتم البحث عنها وعن مصدر لنشأتها أو النظر إليها كمجرد أداة أو دليل على وجود الصانع. فيتم إهمالها والنظر إليها باعتبارها ظاهراً لباطن خفى يجب البحث عنه فتظهر التفرقة بين الظاهر والباطن، وتصبح سمة أساسية للوجود، وينقسم كل شىء إلى قسمين لا صلة بينهما.

إذا كان "كانط" يقول من الأفضل أن نسلك كما لو كان الله موجوداً فإن "رويس" يقول من الأفضل الاعتقاد فى وجود العالم. يتحول الوجود العملى فى الأخلاق إلى وجوب نظرى فى المعرفة. فاعتقادنا فى وجود البشر والأشياء يبدو لنا أفضل من أى اعتقاد آخر قد يوجد فى العقل كبديل لهذا الاعتقاد(٧). ليس هناك دليل على وجود العالم، ومع ذلك من الأفضل الاعتقاد فى وجوده. إذن وجود العالم اختيار. والأفضل معيار نسبى متغير. وما الأفضل وما مستواه، وهل الأفضل للفرد أو للمجتمع لقد حول "رويس" وجود العالم إلى اعتقاد كما حول كانط الشىء فى ذاته إلى لا معروف. واضح أن "رويس" لم يتأثر بالنقد الكانطى فقط وإنما بنظرته للعالم. وإذا كان الواقع ليس إلا الهدف الخارجى لأفكارنا، ولا جود له إلا إذا كان مقصوداً ومكملاً للمعنى الداخلى. ليس كيانا مستقلا قائما بذاته وإنما تجربة حية فى الشعور، فرويس أقرب لفلسفة الظاهريات التى ظهرت عن "هوسرل"، ووضع العالم بين الأقواس. ويعيد للذات كيانها ويحيل العالم إلى الشعور. أراد القضاء على الفصل بين المادى والروحى، فوحد بين الذات والعالم وجعله إشباعًا لرغباتنا. السؤال الآن ألا يمكن أن يفرض الواقع

The World and the individual, pat II p.40. (٧)

نفسه، ألا يكون مصدراً للأفكار وملهمـا لها؟ ألا يبحث العالم عن تنظـير لوقائعه وعن حلول لمشكلاته أم أن رويس يضحى بالواقع؟ ففى البدء كانت الكلمة. والفكر أقدس من الواقع. وبالتالى لم يستطع التخلص من آفة المثالية وجعل الطبيعة وعيًا واتفاقًا وإشباعًا لأهدافنا.

رفض وجود الجوهر الروحى كما رفض وجود الجوهر المادى. وكما حوّل الطبيعة إلى اتفاق اجتماعى حوّل الذات إلى مقولة أخلاقية. فالواقع الاجتماعى أساس الواقع المادى والروحى. ليس هناك جوهر روحانى يسمى ذاتا. فالذات هدف ومهمة يلتزم الفرد بتحقيقها. بذلك ألغى شعور الفرد بذاته من الداخل. لا يعرف الفرد شعوره بذاته إلا من المقارنة مع الآخرين. لا وجود لذات الفرد إلا فى مجتمع. ليست فكرة فطرية أو شيئا فى ذاته وإنما حياة فعالة لا يتوقف دورها. تيار حى متدفق بلغة "برجسون". وسيلة للحياة يختارها الفرد ويحققها. لا ينفصل وجودها عن النفوس الفردية الأخرى وعن الحياة الباطنية للطبيعة وعن النظام الخلقى الذى يحوى هذه النفوس وتلك الحياة. ليس هناك بداية محددة للذات أو ماهية ثابتة لها. فالوجود أسبق من الماهية بلغة الوجوديين. يحقق الفرد ذاته من خلال المقارنة الاجتماعية، فالذات خبرة اجتماعية، والإنسان صنيعة المجتمع. ليست مبدأ معرفيًا أو أخلاقيًا وإنما مقولة أخلاقية "يجب على الفرد أن يخلق ذاته". وإذا كان "فشته" قد حاول تخليص الذات الكانطية من عناصرها الواقعية فإن رويس حاول تخليصها من عناصرها المثالية. فليست مجموعة من المبادئ الأخلاقية أو المعرفية التى تحدد شروط المعرفة وإنما مثل أعلى ومقولة أخلاقية ، فكرة لا تتحقق فى العالم الزمنى ولا يكتمل تحققها إلا فى العالم الأبدى. مشروع لا يكتمل إلا بالوحدة بالله فى العالم الأبدى. فالذات خالدة. ومع ذلك لم يوضح الدليل على اكتمالها فى العالم الأبدى أو الضرورة التى تدفع لاستمرار وجودها وخلودها. ربما تتسق الأديان مع نفسها حين تقول بوجود العالم الآخر لينال الإنسان جزاءه، وبالتالى يتم تبرير فكرة الخلود إلا أن "رويس" لم يعترف فى صلب مذهبه بوجود مثل هذا العالم أو الغاية من وجود الأبدية ذاتها. كذلك إذا كانت الذات تحقق حريتها وتفردها من خلال علاقتها بالله ووحدتها به، فإن الفرد لا يشكل ذاته إلا وفق مشيئة

الله وإرادته. فليست إرادته إلا صورة من صور تجسد الإرادة الإلهية. ولا يستمد الفرد حريته إلا باعتباره أحد أفعال الله. لذلك من الواضح أن "الذات" تفقد حريتها إذا تمردت على تأدية هذا الدور. وتتحول إلى مجرد أداة للتعبير عن الإرادة الإلهية. ويغلب الطابع الدينى على الطابع الفلسفى، وتأتى نظرية "رويس" فى حرية الإنسان أقرب لنظرية الأشاعرة فى الفكر الإسلامى.

جاءت نظريته فى النفس الإنسانية دفاعًا عن المثالية كمذهب وبالتحديد "المثالية المطلقة" من كونها نظرية تحقق للإنسان حريته وغاياته. ويتضح ذلك من المشكلات التى انطلق منها. جاءت النظرية تحقيقًا لأمرين. أولهما التوفيق بين الدين والفلسفة أى نظرية تصلح كأساس لفلسفة دينية، وثانيهما الدفاع عن المثالية أمام هجوم فلاسفة العمل خاصة ما وجهه "وليم جيمس" من نقد لأنصار المطلق وصار حقيقة فى تيار الفكر المعاصر، فرفض جوهرية النفس، وألغى الهوة بينها وبين الجسد، واقترب من البراجماتية فى اعتبارها هدفًا، وربط الفكر بالإرادة، إلا أن المشكلات التى عالجها فى صورة حوار مع من يعارض نظريته، ليست إلا محاولة للدفاع عن المطلق وبالتالى حوّل الإنسان إلى فكر، وجاءت حريته نظرية أكثر منها عملية. ومع ذلك لا يمكن إغفال قيمة هذه النظرية للذات. إذ تخلص الذات من إشكالية البحث عن أصلها ومصيرها، وتحررها من الغموض. فالذات مشروع يسعى الإنسان لتحقيقه. وهدف لم يتحقق بعد.

يقدم تحليلا للبناء الخلقى للعالم. يستحيل استقلال الأفراد أخلاقيا ويتأثر الناس بأفعال بعضهم. المسئولية الخلقية جماعية. يعانى الخيّر من نتائج أفعال الآخرين ولا تستقيم الحرية الخلقية بانفصال الأفراد عن بعضهم البعض. إذا لم يُعَقْ الفرد من أفعال الآخرين لا يستطيع مساعدتهم أو تقديم الخير لهم. الشر عنصر أصيل فى الوجود. لا يطالب "رويس" بتجاهله أو مقاومته وإنما معالجة آثاره. يستطيع اختيار فعل الشر ولكن عليه أن يدرك أن نتائج الأفعال التى قام بها يتم محو آثارها بالأفعال الخيرة التى يقوم بها الصالحون. فالشر له وجود حقيقى ويحتاج دائما لأفعال التفكير. وبالرغم من إعلاء شأن المجتمع والتماسك الاجتماعى الذى يؤكد عليه "رويس" ويمثل الفكرة

المحورية فى مذهبه فإنه يطلق العنان لحرية الإرادة ولا يطالب بتعطيلها أو حجبها. فالواضح أن الإنسان خيّر بطبيعته، وإن كان هناك شر فالأعمال الخيرة تقضى على نتائجه. وهناك دائما فاعل الخير الذى ينتصر فى النهاية. نظرة إيمانية تثق فى كمال العالم وقدرة المطلق على استيعاب خطاياه. ويكمن عزاء الفرد الحقيقى فى وحدته مع الله فى العالم الأبدى. وهكذا يتحول "رويس" من الفيلسوف إلى الداعية. يخاطب الوجدان ويدعو للإصلاح. لا تنظر لمصدر الشر أو تبحث عن فاعله وإنما عليك أن تفعل الخير وتعالج الأخطاء. دعوة براجماتية تبحث عن النتائج ولا تبحث عن أصل الفعل ومصدره، تبرر وجود المعاناة وتحمّل "المسيح" لأخطاء البشرية. دعوة حالمة تشبه ما يقال عن عدم مواجهة العنف بالعنف. والواقع أن مثل هذه الدعاوى تزيد من انتشار الظلم فى العالم ويختفى منطق العدالة. اعتمد "رويس" فى تبرير وجود الشر على التحليل المنطقى لمفهوم الخير ، ووجود الإرادة الخيرة التى تضم الإرادة الشريرة مهزومة ، ولكنه لم يقم بمثل هذا التحليل على مفهوم "العدل". واضح أنه لم يستطع التخلص من آفة المثالية والتحليق فى الفضاء بين التصورات وأهمل الواقع والطبيعة البشرية.

أحمد الأنصارى

تمهيد

تشكل موضوعات هذا الكتاب الجزء الثانى من كتاب "العالم والفرد" ونهاية بسلسلة المحاضرات التى بدأت كتابتها فى "جيفورد، وقمت بإلقائها فى جامعة "أبردين" فى يناير عام ١٩٠٠ . يعود تأخير طبع هذه المحاضرات إلى عملية المراجعة التى تمت على النص الأصلى، وأدت إلى إعادة كتابة بعض المحاضرات وإلى كتابة محاضرات جديدة تناولت بعض الموضوعات التى لم تتم مناقشتها من قبل.

لم تأت الحاجة إلى مثل هذه التغييرات والإضافات بسبب عدم كفاية المحاضرات التى ألقيتها فى "أبردين" لتغطية الموضوع أو تحقيق الغرض منها، وإنما بسبب تنوع الموضوعات وتعقدها وعدم كفاية المناقشات النظرية وأسلوب المحاضرات لعرضها وتوضيحها. كذلك حاجة الموضوعات ذاتها إلى حل بعض المشكلات التى وجدت من الصعب تجاهلها أو اختصارها. لا يوجد دائما وقت كاف فى المحاضرات يسمح للمتلقى بتأمل الموضوعات أو يعطى للمتحدث فرصة للتعبير عن مقاصده بصورة كاملة. إذا كان هناك بعض التعديلات التى تم تجاهلها عند مراجعة الجزء الأول من هذه المحاضرات بسبب استحواذ مشكلة مفهوم الوجود وحدها على هذا الجزء فإنه من الصعب تجاهلها وعدم القيام بها، نظراً لتعقد علاقة نظرية الوجود بالمشكلات المتنوعة للبحث التجريبى من جهة، ومطالب وعينا الأخلاقى من جهة أخرى.

يحوى هذا الجزء الأخير عرضا لنظرية مثالية للمعرفة الإنسانية، ومدخلاً لفلسفة للطبيعة، ومذهبا عن الذات، ومناقشة لأصل الفرد الإنسانى ومصيره، وملخصاً لمعنى العالم بوصفه نظاماً أخلاقيا، ودراسة لمشكلة الشر. ثم يقدم تقييماً نهائياً لكل هذه الموضوعات وتلك الآراء فى ضوء ما أسميه باهتمامات الدين الطبيعى.

يأتى ما أعرضه عن أول هذه الموضوعات أى النظرية المثالية للمعرفة استمراراً للدراسات التى بدأتها فى جامعة "جون هوبكنز" (١٨٧٦– ١٨٧٨). طرحت الصيغة الأولى لهذه الدراسات فى رسالتى للدكتوراه التى قدمتها لهذه الجامعة. ثم أضيفت لهذه الصيغة الأولى بعض الإضافات فى البحث الذى قدمته عام (١٨٨١) بعنوان "علاقة "كانط" بالتقدم الفلسفى الحديث" ونشر فى عدد مجلة الفلسفة التأملية لهذا العام. وأكدت فى خاتمة هذا البحث على أن تفسير معرفتنا بالوقائع المحدودة يقوم على نوع من التعرف النشط الذى له دلالة أخلاقية، وليس مجرد عملية قبول سلبى لمحتويات الخبرة الحاضرة. اعتمدت على هذه النظرة الأولى لمعرفتنا المحدودة فى مرحلة إعدادى لكتابى "الجانب الدينى للفلسفة" (١٨٨٥) حين انتقلت من موقفى الشكى الأول إلى المثالية البنائية التى مازلت متمسكاً بها حتى الآن ووضعت مذهبا جديداً فى طبيعة "المطلق". أضفت إلى المحاضرة التى تناولت فيها شرح "عالم الوصف وعالم التقدير" فى كتابى "روح الفلسفة الحديثة" (١٨٩٢) بعض التفصيلات التى تساعد على تطوير هذه النظرة الخاصة للمعرفة الإنسانية[١]. حاولت بعد ذلك وفى آرائى الخاصة بالوعى الذاتى والوعى الاجتماعى والطبيعة والتى نشرتها فى كتابى "دراسات فى الخير والشر" (١٨٩٨) وفى مقالات أخرى تطبيق النظرة نفسها الخاصة لأسس المعرفة الإنسانية وصفاتها على العالم الطبيعى. اهتممت فى السنوات اللاحقة بمقارنة نظرتى حول هذا الموضوع ونظرة صديقى الأستاذ "مونستربرج"[٢]. الذى انتهى بصورة مستقلة أخرى إلى مذهب مشابه حول ما يسمى بالطبيعة المزدوجة للمعرفة وإلى أساس ما يسميه بالمعرفة الوصفية والمعرفة التقديرية. كما ناقش الأستاذ "مونستربرج" فى كتابه "علم النفس والحياة" (١٩٠٠) هذا الموضوع والصفة الأخلاقية الواضحة لعملية "التعرف" على الوقائع. لقد تأثرت بلا شك بآراء الأستاذ "مونستربرج" وبالآراء المعروضة فى كتاب

---

(١) نشر المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ترجمة لكتاب "روح الفلسفة الحديثة" قام بها المترجم نفسه عام ٢٠٠٢ . (المترجم)

(٢) مونستربرج Munsterberg ، (١٨٦٣–١٩١٦) فيلسوف مثالى ألمانى. أهم أعماله "مصدر الأخلاقية" (١٩٠٦)، "فلسفة القيم "١٩٠٨ "أسس تقنية النفس" (١٩١٤). (المترجم)

الأستاذ "ريكرت"[٣] "موضوع المعرفة" والذى لفت الأستاذ "مونستربربج" انتباهى إليه حين نشر فى عام ١٨٩٢ .

تمت المقارنة فى تفسيراتى الأولى للمذهب بين هذين النوعين من المعرفة الإنسانية، "المعرفة بالوصف" و"المعرفة بالتقدير" على أساس الفرق بين وجهتى النظر "الاجتماعية والفردية" ومازلت أدافع فى المحاضرة الرابعة من هذا الجزء الثانى عن مقولة: إن المقارنة بين "المعرفة الوصفية "للعالم الطبيعى" والمعرفة التقديرية" لوقائع الحياة المحدودة تقرر بالتحديد الفرق بين ما يراه الوعى الاجتماعى صحيحًا بالنسبة لكل الأفراد، وبين ما هو صحيح وصادق بالنسبة للذات، كما يُعد من الصواب أيضا القول إن داخل وعى الذات الفردى يتم البحث عن الدوافع التى تجعل من المنطقى بالنسبة لهذه الذات أن تنظر إلى التجريد أو ما نطلق عليه "فكرة صحيحة لكل الأفراد" بوصفه أمرًا ممكنا. يجب أن نبين المعنى الذى يمكن أن تجعل به هذه الذات مثل هذه الفكرة المجردة موضوعًا لتأملها. بالرغم من أن الذات الإنسانية كما بينت فى هذه المحاضرات لا تعى ذاتها إلا من خلال المقارنة الاجتماعية مع الذوات الأخرى، فإنها لا تعرف موضوعاتها ولا تقر بصحتها إلا من خلال وجهة نظرها الخاصة وليس من خلال أية وجهة نظر أخرى غيرها. السؤال الآن : كيف يتأتى إذن تفسير عالم وقائعها بصورة تجعل أى ذات أخرى تستطيع أن تجد هذه الوقائع أو بعض جوانبها هى نفس وقائعها؟ يجب أن تكون للقوة التى تقوم بهذا التجريد مهما كانت الحاجة الاجتماعية لتعريفها جذور منطقية فى الوعى الفردى. لذلك قدمت فى المحاضرة الثانية نظرية عن كيف يمكن تعريف المقارنة العامة بين عالم الوصف وعالم التقدير بصورة منطقية ومنفصلة عن الخبرات الاجتماعية، وعلى أساس نوع من المقارنة بين جانبين للوعى الشخصى الداخلى لأى فرد عاقل تكون علاقته بالعالم مثل علاقاتنا الإنسانية. لا يُنحّى هذا

(٣) ريكرت Richert : (١٨٦٣ – ١٩٣٩) مثالى ألمانى، أهم أعماله "موضوع المعرفة" ١٨٩٢؛ حدود تكوين التصور العلمى، ١٨٩٦، المشاكل الرئيسية لمناهج البحث الفلسفية والأفطولوجية والأنثروبولوجية ١٩٣٤، العلوم الإنسانية فى مقابل العلوم الطبيعية ١٨٩٩، فلسفة الحياة ١٩٢٠، (المترجم).

الاستنتاج المنطقى للمقارنة الأولية بين وجهتى النظر "الوصفية" و"التقديرية" جانبا مذهبى الخاص بأن التطور النفسى لمقولات عالم الوصف والتطبيق المنطقى لها لا يكون ممكنا إلا فى ظل مجموعة من الشروط الاجتماعية الأساسية. فكما وضحت فى المحاضرة الثانية من هذا الكتاب، لا يكون عالم الوصف الذى يعد أساسًا عالم مجردات صحيحا بالنسبة للذات إلا حين تجد نفسها غير قادرة فى الوقت الحاضر على معرفة كيف تعبر هذه الوقائع عن هدفها الواعى. وبالتالى، ما يكون صحيحًا بالنسبة لهذه الذات المستسلمة يكون صحيحًا أيضا لعدد غير محدود من وجهات النظر الأخرى التى لم تكتشف ذاتها بعد ، أى لا يتم اعترافها بصحة الوقائع إلا بعد اعتراف الآخرين بصحتها. لذلك وضحت أن الوعى الفردى يمثل أحد الجذور التى ينمو منها التفسير الأكثر تجريداً للعالم الذى يعتبره الأفراد فى مجتمع معين تفسيراً صحيحًا. ويُعد تفسيرى الحالى للأساس المنطقى للنظرة الوصفية للأشياء مكملاً لمناقشتى السابقة له. ولما كان هذا التفسير يحتوى على مجموعة من العناصر الجديدة بالنسبة لى وللآخرين أيضًا، فإن النظرة المترتبة عليه حول معرفة الأشياء لا تعد نظرة تقليدية على الإطلاق. جاءت هذه الآراء الجديدة نتيجة دراستى لبعض الكتابات فى منطق الرياضيات. ولقد عرضت لبعضها فى ملحق الجزء الأول من هذا الكتاب. ويمكن القول إن المحاضرة الثانية فى هذا الجزء الثانى من الكتاب تسير فى نفس التيار الفكرى الذى كان سائداً فى الملحق. فلقد أصبحت مقتنعا أن دراسة منطق الرياضيات باتت من المهام الأساسية لكل دارسى الفلسفة. وأود التنبيه فى هذا المجال إلى أهمية "النسق المسلسل" وصوريته وعلاقتها بوجهتى النظر الوصفية والتقديرية.

سبق عرض نظرية الزمان والأبدية التى تأتى فى المحاضرة الثالثة فى هذا الكتاب بشكل مختصر فى إحدى فقرات الجزء السابق. وكان من الضرورى إعادة عرضها بشىء من التفصيل بوصفها نظرية أساسية ومحورية بالنسبة لكل المشكلات التى تثيرها هذه المحاضرات.

تشكل المناقشات الكونية التى جاءت فى المحاضرتين الرابعة والخامسة محاولة مقصودة للتوفيق بين المثالية والخبرة الإنسانية بالطبيعة. حاولت أن أبين أن الفيلسوف

المثالى ليس مرغما على تجاهل الوقائع الطبيعية أو توضيحها حين يعرض نظريته عن "المطلق" وقد سبق أن وضحت فى الجزء الأول من هذا الكتاب أو السلسلة من المحاضرات أن نظرية المطلق تعد فى حد ذاتها مذهبا تجريبيًا. حاولت أن أبين الروابط التى تربط تفسيرنا المثالى العام لكل خبرة مع تفسيرنا الخاص بخبرتنا بالطبيعة. كان من الصعب التخلى عن وضع الفروض فى مثل هذه المحاولة. ووضعت مجموعة من الآراء المؤقتة حين عالجت بعض التفصيلات. وحاولت أن أبين بالطبع ضرورة وضع مثل هذه الفروض وتلك الآراء فى هذه المرحلة من مراحل معرفتنا وبالقدر الذى يسمح به وقت المحاضرة.

اقتربت كثيرًا فى المحاضرات الخمس الأولى من هذه السلسلة من الموضوعات التى تناولها زميلى السابق د. جيمس وارد" فى "جيفرود" بشكل شامل[٤]. نويت أن أناقش فى هذه السلسلة الموضوعات التى تناولها د. "جيمس" فى سلسلة محاضرات بعنوان "اللاإرادية والمذهب الطبيعى". ثم اكتشفت صعوبة تغطية ما تناوله "د. جيمس" بصورة كاملة وشاملة. وبالتالى فضلت تأجيل مناقشة العلاقة بين آرائى وآرائه إلى مناسبة أخرى. ومع ذلك، أستطيع الآن القول وبصرف النظر عن بعض الاختلافات والفروق بيننا إن آراءنا تقترب من بعضها وتُكمل بعضها البعض. فاقترب "د. جميس" من مشكلة معرفة الطبيعة عن طريق بعض النقد الموجه لبعض المذاهب الفلسفية ومن خلال دراسة المشكلات الخاصة بالعلم بينما اعتبرت الموضوع من الموضوعات التى يجب تطبيق نظريتى العامة للوجود عليها. وزادت سعادتى حين اكتشفت أننا وصلنا إلى نفس النقاط بالرغم من اختلاف منهجينا. وانتهى كل منّا بطريقته إلى نفس الأحكام والمشكلات والحلول. وجدت أن تفسير "د. جيمس" لوحدة الخبرة الكلية والفردية فى الجزء الثانى من كتابه ومعالجته للثنائية التى أدت إلى الشعور الظاهرى باستقلالهما، وبالتالى نقده لمفهوم الآلية للطبيعة، قد جاء متفقا تمامًا مع وجهة نظرى. وتكتمل سعادتى حقًا إذا ساعدت مناقشتى لمثل هذه الموضوعات القارئ، لأعماله.

---

(٤) جيمس وارد James Ward (١٨٤٣ - ١٩٢٥) من أصحاب النزعة الفردية والشخصانية. (المترجم)

انتقلت بعد مناقشة موضوع "الطبيعة"فى هذه المحاضرات إلى مناقشة "الذات الإنسانية". ويتصف هذا الجزء من المناقشة وكذلك عرضى السابق لنفس الموضوع برغبتى الشديدة فى استبعاد كل الأحكام التى تتعلق بوجود ذات جوهرية أو القبول الصريح للدليل التجريبى على اعتماد الذات الإنسانية فى أصلها الزمنى وتطورها ومحافظتها على صورتها الحالية من الحياة على ظروف اجتماعية ومادية وطبيعية. أكدت على أن النفوس المتنوعة يكمن فى أحد جوانبها أو فى جزء من حياتها أو فى حياتها كلها نفس الخبرات. تستطيع أى ذات أن تنشأ من خلال ذات أخرى. وأن تنمو وتتطور من خلال مجموعة من الذوات التى تتداخل مع بعضها بطرق معقدة جداً. ولا تؤثر الوقائع التجريبية المعروفة عن "الشخصية المتعددة"على مثل هذا المذهب. تظهر الذات الإنسانية الفردية فى مذهبى بوصفها جزءًا من ذاتية الجنس البشرى. ويتم تفسير عملية التواصل الاجتماعى بين النفوس بوصفها علامة ظاهرية على مشاركتها فى ذاتية مشتركة أعلى منها جميعا. كما يُفسر الاعتماد الظاهرى للعقل على المادة بوصفه دليلاً آخر على أن مشاركتنا الشخصية فى الصور والمراحل المتنوعة للذاتية الحاضرة فى الطبيعة مسألة واضحة. لا تحتاج هذه النظرة إلى أى من الوقائع التى أكد عليها المذهب المادى. ولا تقلل تلك الوقائع من قيمة هذه النظرة أو تهدمها. لا تمثل عملية الموت وفقا لمذهبى فصلا بين الروح والجسد. تم وضع الثنائية جانبا والبعد عنها حين فسرنا العلاقة بين الذات والبيئة المحيطة بها. وبالرغم من ذلك، وكما أحاول أن أبين فيما بعد، لم تتأثر القيمة الروحية للذات الحقيقية أو ينهار أى جانب من جوانبها الأخلاقية أو يتم الشك فى مدى قربها من الله بسبب هذا المذهب الخاص بأصلها الزمنى أو بسبب علاقاتها الاجتماعية والمادية والطبيعية والروحية. تظهر عملية التوفيق بين معرفتنا الطبيعية للذات ومذهبنا المثالى واهتماماتنا الدينية الأساسية فى هذه المحاضرات بصورة جديدة إلى حد كبير. وأعتقد أن اتساق أفكارى ووضوحها وأهميتها تلزم الجميع بالإنصات لها. فليست آرائى حول الذات الإنسانية آراء تقليدية على الإطلاق.

لم أناقش حتى الآن بوصفى دارسًا للفلسفة وعن عمد مسألة الخلود بصورة فلسفية جادة بسبب عدم معرفتى الواضحة لتطبيق المذهب الخاص بنظريتى فى الوجود والذى عرضته فى كتابى "الجانب الدينى للفلسفة" على حالة الفرد المتناهى. مثلت مشكلة

الفردية وكما وضحت فى الجزء الأول من هذه المحاضرات الفكرة المركزية فى النظرية المثالية للوجود. ولئن كنت واثقا منذ العرض الأول لمذهبى أننى وصفت المطلق "بالفرد الواعى"، وأكدت بوضوح فى كتاب "الجانب الدينى للفلسفة" أن كل الأفراد المحدودين يحيون بالمطلق ويحققون فيه أهدافهم ومعانيهم بالصورة التى يرغبونها، إلا أننى لم أكن مدركًا للنتائج المترتبة على مثل هذه الفكرة حين يتم تطبيقها على الوجود المستمر لأى إنسان كما يدرك نفسه الآن. يجب على دارس الفلسفة انتظار ظهور الفكرة. لا يدرس مذهبًا إلا بعد إدراك جميع جوانبه. ولا يُعير التفاتًا لأقوال الآخرين مادام باحثًا بإخلاص عن الحقيقة. وأستطيع القول بصفة عامة إن مساهمتى المحدودة فى موضوع الخلود لم تكن نتاج رغبة ذاتية خاصة أو تقليداً لأحد الأصدقاء أو لتحقيق التوافق مع النظرة التقليدية للموضوع. لقد وضحت فى مداخلتى مع د. "هاوسن" التى تم نشرها فى كتاب "مفهوم الله"، وفى محاضرتى فى "إنجرسول" عن مفهوم الخلود وتم طبعها فى بوسطن عام ١٩٠٠، وكذلك فى هذا الكتاب، النتائج التى نتجت من تأملى لطبيعة النفس الأخلاقية ولمكانة الفردية فى نظرية الوجود. وأضيف لإلقاء مزيد من الضوء حول رأيى فى الخلود، أنه منذ طفولتى لم يكن لدىّ إيمان بمسألة الخلود إلا إذا توفرت الأسباب الفلسفية لهذا الإيمان. نظرت للمسألة مثلما أنظر لصفات الأعداد الأولية ومدى قيمة هذه الصفات للبحث الدقيق. وأوجه طلابى دائما إلى ضرورة وجود معنى عملى لكل نظرياتنا ومعتقداتنا حول الحقيقة. وربما يلاحظ القارئ أن تلك المسألة تشكل كل فلسفتى – ومع ذلك، يجب أن تكون رغباتنا الخاصة مسألة ثانوية حين ندرس عملية الوعى بما نرغبه ونقصده ونعتقد فيه بوصفه محققًا لغاياتنا العليا والبعيدة. يجب أن نذعن حتى ننتصر. ودائما ما تأخذ حالة الاستسلام من قبل طالب الفلسفة صورة التأمل الهادئ والبحث الدءوب بين دهاليز الجهل حتى يرى الطريق للحقيقة. وقد كان ذلك نهجى فى التعامل مع مسألة الخلود.

تأتى معالجتى لمشكلة الشر فى المحاضرتين الثامنة والتاسعة فى هذا الكتاب تكراراً لما سبق عرضه فى كتبى السابقة. ومع ذلك، يمكن القول إن هناك محاولة لعرض بعض الجوانب الجديدة للمشكلة خاصة علاقتها بنظريتى فى الزمنى والأبدى، كما لمس مذهبى

فى الحرية والنظام الخلقى والذى عرضته فى محاضراتى الأخيرة بعض المسائل التى لم *أناقشها* من قبل. *آمل أن* مناقشة موضوع وحدة *الله والإنسان الذى* ختمت به هذه المحاضرات يقدم لأصحاب الفكر اللاهوتى المستنير بعض الأفكار الجديدة.

باختصار، حاولت فى هذه المحاضرات ألا تمثل محاولة للدفاع عن الإيمان أو مجرد التكرار للآراء الشائعة للمثالية الحديثة، وإنما تمثل نوعًا من التعبير عن خبرة فردية بالمشكلات المثارة. لا أسعى لجذب المزيد من الدارسين أو تكوين مجموعة من التلاميذ وإنما آمل أن تساعد هذه الأفكار بعض الزملاء الدارسين على معرفة واضحة بالله وبأنفسهم. ولا يمكنهم الحصول على هذه المعرفة من مجرد قبول آرائى وتكرارها وإنما عليهم أن يشكلوا لأنفسهم مجموعات من الأفكار الخاصة بهم.

وأخيراً أتوجه بالشكر لكل من ساعدنى على إنجاز هذا البحث. وأبدأ بتلاميذى استفدت كثيراً من نقدهم وآرائهم، وبالأخص ريتشارد كابوت(٥)، الذى استفدت كثيراً من نصائحه وتشجيعه ونقده. كما أشكر الأستاذ "ريجنالد روبنز"(٦) الذى قدم نقداً استفدت منه كثيراً، كما أدين للأستاذ شارلز بيرس الذى استفدت من آرائه كثيراً بالرغم من البون الشاسع بين آرائه وآرائى أحيانا(٧) أشكر أيضا الأستاذين "سورلى" و"دافيدسون" على مساعدتى والنصائح التى قدماها ليظهر هذا الجزء فى شكله الأكاديمى ومحققًا لغرضه(٨). وأخيراً أشكر رئيس جامعة "أبردين" على إتاحة الفرصة لطرح هذه المحاضرات الفلسفية وتحقيق المقارنة بين الجامعتين الإسكندرية والأمريكية.

كامبريدج، ماسا شوست

---

(٥) ريتشارد كابوت Richard Cabot .

(٦) ريجنالد روبنز Reginald Robbins .

(٧) شارلز بيرس: Charles Peirce (١٨٣٩ - ١٩١٤) عالم طبيعى وفيلسوف أمريكى مؤسس البراجماتية. أهم أعماله مجموعة أوراق" ١٩٣١ - ١٩٥٨، تثبت الاعتقاد ١٩٢٢ "المنطق الكبير" ١٩٢٣، الواحد، ١٨٩١ .

(٨) سورلى Sorley ، دافيدسون Davidson .

المحاضرة الأولى

مقدمة : التعرف على الوقائع

ليس هناك ما يشغل بال دارس الفلسفة أكثر من اهتمامه بمدى تأثير الآراء على الحياة وجوانبها المختلفة. وحين يطرح الإنسان العادى السؤال عن مدى قيمة هذه الآراء فإن السؤال دائما ما يتحول إلى سؤال عن المسائل الأساسية فى الميتافيزيقا. إذ تبدو هذه المسائل من الموضوعات العامة التى يلاحظها الإنسان مباشرة. فماذا يهم الإنسان أكثر من معرفة مكانته فى الكون أو معرفة معنى العالم الذى يحيا فيه؟

إذا ما استمع إنسان عادى لآراء طلبة الفلسفة عن المعرفة والوجود، والحقيقة والواجب، وتساءل بعد سماعه لتلك الآراء عن ما الذى استفاده عن حياته وتعلمه ، عن واجبه ، وعن عالم حياته اليومية فإن إجابة معظم المستمعين تكون معروفة. يقول كل منهم لقد تعلمت شيئا لم آمل تعلمه. تعلمت كيف تتشابك المسائل وتتداخل مع بعضها البعض وأن الطريق لمعرفة الحقيقة مازال بعيداً. لقد أدركت قلة حيلة الحكماء وضآلة معرفتهم. ويجب أن أعود إلى الحياة لعلى أعرف كيف يسلك الناس الطيبون. لم يساعدنى الفلاسفة كما وعدوا. فالأفعال أهم من التأملات. ويجب أن أمارس أعمالى اليومية ولا أحاول البحث عن شمس الحقيقة. فمثل هذه الدراسات تعطل مسار حياتى اليومية.

لا يُعد الاعتراف بالمناقشات الفلسفية وبالأسئلة المترتبة عليها شيئا غريبا أو غير معروف من قبل دارس الفلسفة نفسه. ليس هناك من يعرف حدود التأمل النظرى أفضل منه. أفلا يعانى هو نفسه ذلك؟ أليس عدم كمال الحكمة ونقصها أمراً يشعر به دائما وفى كل لحظة حين يحاول حل مشكلاته العملية؟ ومع ذلك، لا يعنى الاعتراف

بالضعف نوعًا من الشعور باليأس. إذ يوجد جانب من الحياة نتعلم منه كيف نحيا مع الشعور بضعفنا والاستفادة منه. لا يدرك عيوب الدراسة الفلسفية إلا من أحب الفلسفة بإخلاص، وكرس حياته للبحث عن الوضوح الفكرى وعن الرؤية الروحية للحقيقة. فطريق التأمل طويل. وغابة جهلنا الإنسانى مظلمة وأشجارها متشابكة. وإذا كان كل من يقنع بالحياة العملية ويعمل فى مناطق حضارية مهدها له السابقون يشعر بالسعادة فإن الفيلسوف محكوم عليه فى عالم الفكر أن يكون من الرواد دائما. قد يراه الناس تائها ومتسائلا ولكنه يعرف طريقه دائما ويشعر بوعورته، ويكتشف المزيد من العقبات والموانع.

إذا تم الاعتراف بصرامة بمثل هذه الصعوبات والنواقص وسعد الفيلسوف بمعرفتها لأنها تحتل جزءًا من الحقيقة فإن الحس العملى للبشرية يجب أن يتم الخضوع له؛ إذ يطالب هذا الحس بأن العمل الفردى للباحث عن الحقيقة يجب أن يخضع فى النهاية للأحكام الأخلاقية والاجتماعية للإنسان العملى وليس فقط للمعايير النظرية التى تعترف بها الفلسفة، وتعتبرها معايير محددة وقاطعة. قد تكون غايتها ومصداقيتها مسألة تخص العقل وحده ولكن تحقيق غايتها وما تهدف إليه، بوصفها أحد المهام التى يكرس الإنسان حياته لها، يتطلب الاعتراف باهتمامات الناس ومصالحهم المشتركة. قد يبحث الرائد وحده وفى المجال الذى يختاره ولكنه لابد أن يصل يومًا لما ينتمى للحقيقة الإنسانية المشتركة. يخطئ من يطلب منه الاهتمام بشئون حياته الخاصة فالترحال والبحث واجب عليه. يجب أن يجد الله فى البرية كما يجده فى الجوانب المنعزلة للفكر. ويصيب كل من يرى أن طالب الفلسفة يجد إذا ما نجح فى مسعاه الحقيقة الحية. ويظهر إله البرية إذا كان إلهًا حقيقيًا فى المدينة بوصفه حاميًا لها وراعيًا لشئونها.

اهتمت السلسلة الأولى من هذه المحاضرات بدراسة أكثر أجزاء النظرية تعقيدًا. ومازلت فى هذا الجزء الثانى من السلسلة وخاصة الأقسام الأولى منها مشغولاً بالمسائل النظرية الخالصة. بات علينا بعد هذا البحث النظرى ليس فقط الخضوع للالتزام العملى المترتب على هذه الأفكار، وإنما بيان أن الفلسفة التى تم عرضها فى الجزء الأول

من هذه السلسلة كان مرتبطا أيضا بمشكلاتنا الحياتية المباشرة. وأخصص هذا الجزء من سلسلة المحاضرات وإن بدا نظريا إلى حد ما للمساعدة على فهم مكانة الإنسان فى العالم. وجدت من الضرورى قبل الشروع فى هذه المحاولة أن أضع تعريفًا محدداً لطبيعة الإنسان وواجبه ومصيره. فإن كان الجزء الأول من هذه السلسلة قد اهتم بدراسة العالم فإن هذا الجزء مخصص لفهم الفرد الإنسانى. وإن كان الأول قد ناقش نظرية الوجود، فإن هدف هذا الجزء الثانى وضع نظرية فى الحياة تظل منتمية للفلسفة، وتؤثر نتائجها فى نفس الوقت على الاهتمامات العملية للدين.

يجب أن أعترف أن المنهج الذى اتبعته هو المنهج الوحيد المتاح لدارس الفلسفة. ويمكن القول إن هذا الوضع يمثل النقيصة العملية فى الفلسفة؛ أى أنها لا تستطيع الوصول إلى العالم المتحضر وحياتنا اليومية إلا عن طريق التأمل المنعزل أى باستعمال عبارة إمرسون[1]. تقابل الله فى البرية والغابات حتى تستطيع فيما بعد أن تتعلم بعد معاناة طويلة أن تجده فى الأسواق والشوارع المزدحمة. وبالرغم من اعترافى بهذه النقيصة فإن هناك بعض المزايا للنهج الذى فرضت اتباعه. فإن كان للإيمان عظمته فإن للتفكير النقدى ثماره ومكاسبه. ولا يستطيع العودة إلى الوطن إلا من جاب الآفاق البعيدة.

(١)

تتعلق المهمة الأولى فى هذه المحاضرة ببيان كيف يمكن تطبيق روح نظرية الوجود التى أفردت لتعريفها السلسلة الأولى من هذه المحاضرات على مشكلات معينة خاصة بالخبرة والحياة. تتميز نظريتنا فى الوجود بصفة خاصة بأنها لا تحاول البرهنة مسبقًا

---

(١) إمرسون Emerson (١٨٠٣ – ١٨٨٢) فيلسوف رومانسى وشاعر أمريكى أهم مؤلفاته "الطبيعة" ١٨٣٦، "محاولات" ١٨٤١، الرجال الممثلون ١٨٥٠، وكانت له مجموعة من المحاضرات حول العالم الأمريكى، والروح الجامح، والاعتماد على الذات، والتعويض (المترجم).

على وجود الوقائع الجزئية التى نواجهها فى أى مكان فى العالم. ووضعت منهجًا نستطيع به تقدير هذه الوقائع وتفسيرها ومعرفة القيمة التى تحتلها فى عالم الوجود. يخطئ الناس حين يتوقعون من الفلسفة أن تحل محل علم معين أو تصبح قوة خاصة نستطيع أن نتوقع بها النتائج العملية للخبرة أو تقدم لنا قدرة حدسية نرى بها وقائع العالم المحدود التى لم توضحها المناهج الأخرى. ليس الهدف من نظرية الوجود اكتشاف أى الكائنات المحددة يكون حقيقيا، وإنما تفسير المعنى الذى تكون به أى واقعة لها وجود حقيقى. لا يتم تطبيقها قبل الخبرة وإنما تعد عبارة عن دراسة نقدية لمعنى الخبرة الذى تفترضه مسبقًا. لذلك علينا أن نبحث كيف تكون طبيعة هذه الفلسفة التطبيقية؟

يمكن القول مسبقًا إن العلاقة الوثيقة بين جوهر الفلسفة وأصدق ما فى الدين تتمثل فى هذا التطبيق. يتوقع بعض الناس من الفيلسوف أن يقدم لهم مسبقًا خطة محددة لكل ما يوجد فى الأرض وفى السماء. ونجد فى المقابل بعض الناس يتوقعون من إيمانهم الدينى أن يخبرهم مقدمًا بمستقبلهم الشخصى وطول العمر ومديد الصحة والعافية. وكما يتوقع المتحمسون من الدارسين للفلسفة أن تمدهم بنظرة سحرية للبنية التفصيلية للطبيعة والإنسان، كذلك يتوقع العامة من الناس أن يمدهم رجال الدين بالدلائل والعلامات والمعجزات فيجب أن يُعبر الإيمان الحقيقى عن نفسه من خلال العناية الإلهية. والحقيقة، ليس هناك أساس عقلى لأية نظرية من هاتين النظريتين. ولا يمثل طلب الإشارة المباشرة من السماء التعبير الصحيح عن الوعى الدينى أو الفلسفى.

تشبه الفلسفة التطبيقية الدين العملى. تضىء الحياة ولا توفر القدرة على استعمال فنون الشعوذة والدجل. لا يمد الدين العملى المؤمن بالقدرة على التنبؤ بما قد يحدث له أو معرفة الغيب إنما يمده بالقدرة على تحمل الصعاب كما يتحملها الجنود. ولا يتضمن الإيمان الدينى صلة مباشرة بالله وإنما يمد المؤمن بالثقة بأن الأشياء جميعها تتجه نحو الخير. يمد المؤمن بالاستعداد لخدمة الله الذى يمثل الكل فى الكل. لذلك لا يعنى الدين القدرة على عمل المعجزات إنما يعنى القدرة على إدراك أن الأشياء مهما كانت غامضة وجزئية فما هى إلا تعبير عن الحب الإلهى. لا يعِد الإيمان المؤمنين بمستقبل

رائع أو يهمل قيمة العالم الدنيوى، وإنما يجعل المؤمنين سعداء بالمعاناة والرغبة فى الانتظار. يثق المؤمن بأن الله مهما كان بعيداً فإنه قريب بالفعل. لذلك، ما قد يحققه الإيمان فى الحياة اليومية للمؤمن يجب أن تحققه أيضا أية نظرية فى الوجود نجحت فى مساعدتنا على فهم الطبيعة والعالم.

لقد عرفنا الطبيعة من خبراتنا المشتركة المحدودة. ونشعر حين نتعامل معها بتحقق أهدافنا. ونستطيع الانتقال من واقعة لأخرى وجمع الجزئيات. وحين نجحت علومنا الخاصة فى ربط هذه الجزئيات فى نوع من الوحدة التجريبية، كان العمل الذى قامت به الإنسانية عملاً إنسانياً خالصا. وجاءت النتائج التى توصلت إليها نسبية ومؤقتة. لا تستطيع القول إن الفلسفة يمكنها أن تحدد مسبقًا الوقائع الخاصة التى يجب ملاحظتها فى كل مجال من مجالات هذه العلوم أو تضع الفروض العلمية التى يتم بها تفسير ارتباطها ببعضها أو وضع النظريات المؤقتة التى تناسب أى علم خاص من هذه العلوم. لا يمكن أن تحل الفلسفة محل أى علم خاص أو تمثل بديلاً عنه تماما مثل عدم قدرتها على إضافة أية منتجات جديدة للفنون الصناعية. ولا تستطيع الفلسفة وضع نظريات فى المجالات التى تخص الفيزياء وعلوم الحياة والآلات البخارية.

حين نشرع فى دراسة المسائل المتعلقة بحياة الإنسان اليومية ومشكلاته العاطفية والسياسية علينا أن ندرس الطبيعة الإنسانية كما هى عليه ونتعامل مع كل رغباتنا البدائية العنيفة ومع نقائصنا وفضائلنا. لا تخلق الفلسفة الإنسان وإنما تتأمل حياته، فالإنسان غامض وملىء بالأسرار مثله مثل باقى أجزاء الطبيعة، تدركه خبراتنا بوصفه جزءاً من كل، نجهل وحدته الباطنية. لا يستطيع وعينا الحاضر إدراك وجوده كاملاً. يدرسه علم النفس بوصفه أحد العلوم الخاصة. ويدرس علم السياسة والاقتصاد بعض جوانب حياته، ولا تستطيع الفلسفة أن تحدد مسبقًا النتائج التى قد يصل إليها أى علم من هذه العلوم. ولا تقوم نظرية الوجود على أى أجزاء خاصة من الخبرة وإنما على تأمل شامل وكلى لكل الفروض المسبقة للخبرة. كذلك لا تعلمنا هذه النظرية علم النفس أو الاقتصاد أو السياسة. ويدرس الفيلسوف هذه العلوم وأقسامها كما يدرسها الإنسان العادى حتى يعرف ما يرغب فى معرفته وليس لديه أية قدرة حدسية خاصة تمكنه من معرفتها.

تتطلب فلسفتنا إذا ما صحت نظرتنا السابقة للوجود الثقة في قدرتنا على التفسير العام للوقائع بمجرد اكتشافها، تماما مثلما يتطلب الإيمان من المؤمنين رؤية قدرة الله فى كل شىء والنظر لحياتهم بوصفها كشفًا دائمًا لإرادته. تطلب نظرية الوجود رؤية كل واقعة طبيعية وحياة الإنسان بوصفها لمحة جزئية عن وجوداً الحياة المطلقة، وكشفًا عن وحدة الكل الكامل. وإذا كان المؤمن يسلم بقدرة الله دون معرفة للمستقبل أو القيام بالمعجزات كذلك علينا أن نسلم بالكل الكامل بالرغم من عدم معرفتنا الكاملة بوجوده. لقد سبق أن بيّنا فى الجزء الأول من هذه السلسلة من المحاضرات أسباب صحة هذه النظرية. لا يهمنا هنا إعادة مثل هذه البراهين العامة التى تثبتها، وإنما البحث عن الروح التى نطبق بها مذهبنا على معرفتنا بالوقائع الجزئية وتفسيرها. تماماً، مثلما يهتم الدين العملى بالروح التى يجب أن يحيا بها المؤمن وسط أحزان الحياة اليومية وبلاياها. هناك تشابه بين السؤال عن ماذا يعنى اعتقاد المؤمن فى وجود الله فى جوانب حياته؟ والسؤال عن ما يعنى اعتقادنا أننا فى كل تعاملنا مع وقائع الطبيعة والحياة نتعامل مع لمحات جزئية للوحدة المطلقة؟ فإذا ما استطعت إجابة أحد السؤالين تكون قد أصبحت مستعداً لإجابة السؤال الآخر.

(٢)

يتمثل النهج الذى نتبعه فى هذه المحاضرات فيما يلى :نبدأ البحث بدراسة أولية لبعض الصفات المميزة لنمط معرفتنا الإنسانية وشروط تحققها. وتُعد معرفتنا بالوقائع الجزئية مجرد حالة من الحالات التى نستطيع أن ندركها فى مجال الصور الممكنة للمعرفة. وتعتمد دراسة اللاهوت والفلسفة والعلوم التجريبية على إدراكنا لأنماط معرفية أرقى أو على صور أعلى من صور وعينا الإنسانى الذاتى. لا نستطيع معرفة حدودنا حين نبحث عن الحقيقة إلا عن طريق المقارنة بين نمط معرفتنا والأنماط العليا للفكر التى يمكن معرفتها نظرياً، ونحاول أن نطبق بصورة عامة بعض مقولات عقلنا الإنسانى وقدراته. وننتهى حين نؤدى ذلك إلى وضع المبادئ الأولى لنظرية تنظيم الخبرة. قد نلمس سريعًا مشكلة "كانط" الخاصة "بالمقولات" التى تحدد كيف ندرك موضوعات المعرفة

الإنسانية، وتقدم لنا صوراً لخبرتنا، نعرف بها الوحدة التى ننسبها للطبيعة ولحياتنا. ومع ذلك، يجب أن نعرض إذا سمح الوقت لوجهة نظرنا حول الصور الأساسية التى ندرك عن طريقها الوقائع والروابط التى تربط بينها. ثم ننتقل بعد عرض نظريتنا العامة للمعرفة الإنسانية إلى دراسة المسائل التى تثيرها الطبيعة حين ندرس صلتها بالإنسان وعلاقتها به. وبالتالى يصبح هدفنا الرئيسى تطبيق مذهبنا المثالى العام حول المقصود بالوجود عموما على مسألة المعنى الذى تكون به الطبيعة والإنسان لهما وجود واقعى حقيقى.

نتعامل حين ندرس الطبيعة مع عالم تشكّل مادته، وقوانينه الثابتة، وحياد موضوعاته وعدم تأثرها بالاهتمامات الإنسانية والمثل العليا، عقبة كبرى فى كل تفسير للواقع من وجهة نظر الوعى الدينى. يصبح من واجبنا أن نحلل الأسباب التى تجعل الطبيعة مشكلة لهذه العقبة. ونضع فى اعتبارنا أيضا حين نتعامل مع الموضوع المكانة الهامة التى يشغلها الإنسان فى الكون حين ننظر له بوصفه نتاجًا للطبيعة. وبذلك تمكننا عملية تطوير نظريتنا الميتافيزيقية للطبيعة وقبل الانتهاء منها من وضع فرض لمعنى العمليات التى تتم داخل ما يسمى بالتطور. كما ندرس بنوع من التفصيل المعنى الذى تشكل به الطبيعة عالم القانون الثابت. وبالتالى نمهد بتناولنا هذا الموضوع لدراسة نظريتنا فى الإرادة الحرة. ننتقل بعد ذلك لدراسة ما يسمى بالعالم الأخلاقى، إذ نطبق فى المحاضرات الختامية تفسيرنا العام للوجود على دراسة للنفس الإنسانية ومكانتها فى الوجود، ودراسة للنظام الأخلاقى ومشكلة الشر. ثم ندرس أخيراً نتائج مذهبنا المثالى على علاقتنا النهائية بين المطلق والفرد أو ما يسمى باللغة الدارجة العلاقة بين الإنسان والله. ونعرض حين نتناول تلك العلاقة وباختصار شديد لمسألة الخلود.

(٣)

نبدأ بعرض الاعتبارات العامة لحدود نمط معرفتنا الإنسانية وتنظيم الخبرة. يؤكد مذهبنا المثالى وكما صرحنا منذ البداية أن المعرفة تأتى من "الخبرة". فماذا تعنى هذه العبارة حين نطبقها على المعرفة الإنسانية؟وما "الخبرة"التى نقصدها ومن الذى يمتلكها حين نتحدث عن الحقيقة؟

هناك معنيان للخبرة: الأولى نعنى به الخبرة الخاصة لأى إنسان أى ما يعرفه الإنسان ويكون حاضراً فى وعيه. حين *أتحدث أدرك أن العبارات التى أنطق بها* تمثل خبرتى الآن. ويمكن أن تحصل على خبرة مطابقة لخبرتى حين تسمع تلك العبارات. ويُعد الوعى الحاضر بكل ما يعنيه الفرد أى ما سبق أن أطلقنا عليه المعنى الداخلى للأفكار وعيا تجريبيا. والثانى نعنى به مصطلح الخبرة، الذى يقوم علمنا عليه أو حين نطبقه على عدد كبير من الوقائع أو نشير به إلى عدد من الوقائع التى قد تمت ملاحظتها من قبل مجموعات متنوعة من الناس وفى مجموعة من الأوقات المختلفة. ومع ذلك، وكما سبق أن وضحنا فى المحاضرة الثامنة من سلسلة محاضرات الجزء الأول لا نستطيع الحكم بوجود هذه الخبرة العامة. ولا يمكن أن تكون حاضرة لأى إنسان بالمعنى الضيق للخبرة، ولا يمكن أن تقدم أية خبرة للإنسان واقعة أن هناك مجموعة من الخبرات المتنوعة لبعض الناس تكون حاضرة أمامه. فمن الواضح أن مفهوم "الخبرة الإنسانية" مفهوم فعال ومجاوز لأية خبرة فردية جزئية. ولم يتحقق أحد من وجود ما يسمى وقائع "للخبرة الإنسانية العامة".

وتظهر أهمية هذه الملاحظة البسيطة وأثرها حين تبحث أية نظرية معرفية تجريبية معيار صدق واقعة معينة. فكيف نعرف ما يسمى واقعة الخبرة الإنسانية"؟

دائمًا ما نعتبر نتائج الملاحظة العلمية والتجارب ومحتويات عالم الفهم العام أمثلة نموذجية "للوقائع الصادقة تجريبيًا أو التى تم التحقق منها فى الخبرة. نحكم بانتمائها لعالم الخبرة المتاح لنا. ولا نستطيع أن نرفضها إلا بالسير عكس ما تقدمه لنا الملاحظة الفعلية". من ناحية أخرى نعتبر الحقائق الإيمانية الدينية، مثل أحكامنا عن الله والخلود والعالم الآخر من المسائل التى تقع خارج حدود خبرتنا الإنسانية، وتُعد من الخبرات غير المتاحة، ولا يستطيع أحد التحقق منها. كذلك يكون الوضع بالنسبة للفيلسوف وأحكامه عن المطلق. تهتم النظرية المثالية للوجود مثلاً بمسائل تقع خارج نطاق خبرتنا الإنسانية. وتعد هذه المسائل خبرات غير متاحة لاستحالة التحقق منها ولمجاوزتها مجال الواقع القابل للتحقق. تعتبر هذه المقارنة بين العالم التجريبى وعالم ما بعد التجربة مسألة واضحة ومحددة ومألوفة. ومن المؤكد إذا استطعت أن تعرف أولا وبطريقة متعسفة حدود الكل الجمعى.

لا يهمنا هذا التصنيف المتعسف لمجالات المعرفة المدركة، وإنما علينا أن ندرس بصورة متعمقة التمييز الواضح والطبيعي بين مفهومين: الأول، المفهوم الخاص لما يستطيع أى فرد أن يلاحظه فى أى وقت بوصفه خبرة حاضرة. والثانى، المفهوم الخاص بمجموعة من الوقائع المتعددة التى قد تتم ملاحظتها بواسطة مجموعة من الأفراد. السؤال الآن: هل لاحظ أى إنسان واقعة وجود أى "كل جمعى" أو ما يُسمى بمجموع الخبرة الإنسانية؟ هل يستطيع الإنسان ملاحظة الواقعة التى لاحظها فرد آخر؟ من المؤكد طبعا أن عالم الفلك لا يلاحظ فى خبرته نفس الظواهر المرضية التى يلاحظها الطبيب فى عالم الأمراض أو نفس الظواهر التى يلاحظها النجار حين يقوم ببناء المساكن. ومع ذلك، إذا ما آمن عالم الفلك والطبيب والنجار بأن كلا منهم قد لاحظ مجموعة من الوقائع فإنه يؤمن فى نفس الوقت بوجود معين أى وجود "الكل" المتكوّن من الأنظمة الثلاثة لخبراتهم بالرغم من عدم ظهور هذا الكل أو المجموع فى الخبرة الشخصية لأى منهم. وحين يعتمد العالم الفلكى أو الطبيب أو النجار بوصفه عالما أو واحداً من العامة على الخبرة العامة للجنس البشرى أو على خبرة أية مجموعة مختارة من العلماء بوصفها ضمانا لصحة أى معتقد من معتقداته، فإن كلاً منهم يعتمد على جسد من الوقائع لم يكن حاضراً أمام خبرة أى إنسان فى أى وقت من الأوقات.

من الواضح أن قولنا "إن الوقائع المعترف بها هى التى تحقق منها أحد الأفراد فى خبرته" يمكن أن يفسر بطريقتين: الأولى وهى الطريقة العادية لتفسير مثل هذه الحالة " أنه يوجد جسد يسمى "جسد الوقائع" المعترف بها، ويتكون من أ و ب وجـ إلخ..، وأنه قد تم التحقق من أية واقعة تنتمى لهذا الجسد من قبل أحد الأفراد. فنقول مثلاً إن الواقعة "أ" قد تحقق منها الفرد المسمى "أ" مثلاً. بينما الواقعة "ب" تحقق منها الفرد المسمى "ب" فى خبرته وهكذا... حقيقة توجد بعض الوقائع المتنوعة التى قد يتم التحقق منها من قبل نفس الفرد (مثلما لاحظ "جاليليو" أو "فارادى" كل منهما على حدة مجموعة معينة من الوقائع الطبيعية). كذلك توجد وقائع أخرى كثيرة متنوعة تمت ملاحظتها من قبل مجموعة مختلفة من الناس. ويتم النظر إلى هذه الوقائع التى تنتمى

لما يسمى "بجسد الخبرة"بأنها الوقائع التى تستحق الاعتراف بها فقط. ولقد تم اعتبار مثل هذا القول مع إضافة بعض الشروط المتعلقة بأنواع الخبرة وأصناف الملاحظين الذين تتصف ملاحظاتهم بالدقة، وتم التحقق منها بصورة كاملة بأنه تفسير واضح لمعنى المذهب التجريبى. والواقع أن الأساس الذى قام عليه هذا التفسير متناقض.إذ يؤكد وجود الوقائع المتنوعة، "أ"، "ب"، "جـ" ويرد وجودها بصفة عامة لخبرة مجموعة من الأفراد المختلفين مثل الفرد "أ" والفرد "ب" والفرد "جـ" الذين ينظر لوجودهم بوصفه وجوداً معترفًا به. ولما كان الفرد "أ" لا يستطيع وفقًا للفرض أن يلاحظ على الإطلاق ما لاحظه الفرد "ب"، ولا يستطيع أى ملاحظ منهما أن يلاحظ ما يقع فى خبرة الأخير، فلن يكون هناك أى إنسان قد لاحظ فى خبرته الخاصة وجود كل الملاحظين الآخرين أمثال "أ"، "ب"، "ج"، أو وجود الوقائع المختلفة التى لاحظوها مثل الواقعة "أ"، "ب" وغيرهما . من الواضح أن هذا التفسير يعتبر وجود هؤلاء الأفراد ووقائعهم التى لاحظوها وجوداً حقيقياً ومعترفا به إذا ما تم الاعتراف بهذا التفسير ذاته أو اعتباره حقيقة متفقًا عليها. وفى الوقت نفسه ووفق هذا التفسير ذاته لا يتم اعتبار الوقائع موجودة إلا إذا تحقق منها "أ" أو "ب" أو أى فرد آخر غيرهما. وبالتالى يؤكد قبول هذه الدعوة وجود جانب كبير من الواقع الذى لم يتم الاعتراف به. ولكى يتحقق الاتساق لهذه الدعوة لابد من تعديلها والقول "لا يمكن الاعتراف بواقع إلا إذا كان منتميا إلى نسق مثل النسق الذى سبقت الإشارة إليه أى إلى واقعة أن هذا النسق ومن يلاحظونه موجودات معترف بها". لا تكون هذه الواقعة حاضرة فى خبرة أى إنسان ومع ذلك يتم الاعتراف بها والاتفاق عليها. وإذا ما تم إجراء مثل هذا التعديل فإن التفسير السابق لا يعد تفسيراً تجريبيا على الإطلاق. يصبح عبارة عن مركب من الخبرة الإنسانية ومن مجموعة من المبادئ التى تقول إن الاعتراف بالموجودات يتجاوز الخبرة الإنسانية. وبالرغم من وضوح هذا الاعتبار وبساطته فإنه قد تم تجاهله من قبل الباحثين.

تتمثل الطريقة الثانية للتفسير فى القول "لا تُعد الواقعة معترفًا بها إلا إذا تم التحقق منها فى الخبرة اللحظية الحاضرة للفرد الذى يعترف بها". من الواضح أن هذا التفسير غير مألوف ولا يوافق عليه الفهم العام. إذ يمنعنى ليس فقط من خبرتك وإنما

من خبرتى ذاتها التى حدثت منذ ساعة مضت أو بالأمس أو بالعام الماضى. كذلك يحرمنى من النظر إلى الوقائع التى يقول بها العلماء أو يتفق عليها الجنس البشرى عمومًا أو الوقائع التى لاحظتها طوال حياتى الماضية مادامت هذه الحياة لا تقع أمامى الآن أو تحدث فى نطاق ما يسمى حاضرًا. لا يهم الآن تحليل كل النتائج الميتافيزيقية التى تترتب على مثل هذا التفسير. ونكتفى بالقول إن النتيجة المباشرة لهذا التحليل قد سبقت الإشارة لها فى المحاضرة الثامنة من الجزء الأول من هذه السلسلة. وتتضمن العملية الجدلية نفسها التى سبق أن انتقلنا بها عن طريق مجموعة من المفاهيم المتعلقة بالوجود من الواقعية إلى المثالية. إذ يجب أن نسأل عن صورة الوجود التى تتخذها الوقائع التى تحققت منها فى الحاضر واعتبرتها تشكّل عالمًا من الوقائع المعترف بها وإن كان هذا العالم ليس واضحًا أمامى؟ توجهنا إجابة السؤال مباشرة إلى ملاحظة أن هذه الوقائع إذا كان لها وجود حقيقى، لا يمكن أن يكون ذلك بسبب استقلالها أو ملاحظتها المباشرة أو مصداقيتها بذاتها، وإنما بسبب مكانتها فى نسق ذاتى التحديد من الوقائع يُشكل مجموعه مطلقنا المثالى.

بالرغم من عدم ضرورة الاستمرار فى البحث عن الأساس الميتافيزيقى فإنه من المفيد أن نستدعى القدر الذى يُمكن من رؤية التناقص فى هذه الطريقة الثانية من التفسير والذى يشبه التناقص الذاتى للطريقة الأولى.

يؤكد التفكير اللحظى عدم قدرتى على المعرفة الواضحة "بالكل" أو بما يشكل جملة الوقائع التى أستطيع التحقق منها فى خبرتى الحاضرة. كما يؤكد أيضا على عدم القدرة على التفرقة بين ما هو قابل للتحقق الآن وما ليس بقابل للتحقق. أستطيع القول بقدرتى على التحقق من صحة واقعة حديثى الآن وواقعة نطقى بهذه الكلمات. وتُعد وفقًا لتفسيرى واقعة معترفًا بها. فماذا يعنى قولى هذه الكلمات؟ ما الذى أتحقق منه من ملاحظة كلماتى؟ ليس هناك ما هو أصعب من معرفة كيف تكون كلماتى وقائع حاضرة فى وعى الذاتى الخاص. لا أستطيع التحقق بسهولة من ماذا أقصد بها أو بمعناها أو من علاقاتها أو من القول إن النطق بها واضح أو غامض داخل الوعى أو من القول باهتمامى بأن تسمعها بصورة واضحة أو التحقق من الضوء الساقط من

النافذة على هذه الورقة التى أكتب عليها الآن أو من إحساساتى العضلية حين أتصفح الأوراق الماثلة أمامى، وإذا ما سألتنى أن أنقل لك ما أشعر به فى وعيى الذاتى الآن، سريعًا ما أحس بالصعوبة الخاصة بملاحظة ذلك الشعور. إذ أعنى دائما بشعورى الحاضر مجموعة من الوقائع أكثر بكثير من تلك الوقائع الحاضرة أمامى الآن. وأعنى أيضا شعورًا أشمل من ذلك الشعور الذى أريد التحقق منه. كذلك تحدث عملية التحقق بدرجات مختلفة، وقد يحدث التحقق بدون وعى واضح بالشىء الذى أتحقق منه.

تتصف اللحظة الحاضرة بالغموض الذى يحيط دائما بالوقائع المحدودة والمتناهية. فإن كنت أعى هذه اللحظة الآن فلست على وعى كامل بوعيى الذاتى نفسه وإلا كنت قادرًا على التحقق من وقائع أخرى لا حصر لها. فكما بينت فى المقال الملحق بالسلسلة الأولى من المحاضرات لابد أن يكون الوعى الذاتى الكامل واعيا بنهاية أية سلسلة لا متناهية من الوقائع المحدودة. ولما كنت لا أملك وعيًا ذاتيا كاملاً، فإنه من المستحيل الوصول لمرحلة التحقق الكامل لما أقوم بالتحقق منه الآن فى هذه اللحظة الحاضرة.

قد يقول قائل من المؤكد قدرتى على التحقق من بعض وقائع الخبرة الحاضرة مثل معنى هذه الكلمة أو الإحساس بعدم الراحة أو بهذا التساؤل الفكرى. أجيب إن اللحظة الحاضرة ربما تستطيع الإجابة على أسئلة معينة سبق تناولها أثناء عملياتى الخاصة بتعريف تحققها ومعناها. ومع ذلك تتوقف الإجابة عند حد معين ولا تكون إجابة كاملة على الإطلاق. فإذا ما سألت "هل هناك معنى لهذه الكلمة؟" أو "هل ثبت تحقق هذا الفرض الآن؟"ربما من الممكن وضع إجابة جزئية وغير كافية لهذين السؤالين. أما الوعى الذاتى الكامل بهذه اللحظة الحاضرة الآن تكون له خلفيته مثلما له واجهته، وأموره الغامضة والواضحة، وأسئلته الخاصة بتكوينه، وإجاباته الحاضرة على أسئلة محددة. لا يوجد أى فرد منا نحن معشر البشر كما نحن عليه الآن يستطيع التحقق كلية من كل ما تشكله اللحظة الحاضرة فى خبرته. يكون للخبرة الحاضرة وللتحقق من وقائعها وجود أكثر عمقًا لا أستطيع ملاحظته؛ إذ يعنى وجودها وجودًا أكثر مما يظهر أمامنا الآن.

ويفـوق نورها النور الذى تقـدمـه لنا الآن. ولقـد سـبق أن أكـدنا على هذا الجـانب من اللحظة الحاضـرة حين عرّف مفـهومنا الرابع للوجـود "الآخـر" الذى يسعى له دائما وعى محدود.

تظل الواقعة التى عرفتها عن طريق عملية التحقق مهما كان الشىء الذى أسعى للتحقق منه معروفة بوصفها تحتوى وجوداً أكثر من القدر الذى تحققت منه. وأستطيع إدراك ذلك عن طريق البرهان غير المباشر. لنفرض قيامى بالتحقق من واقعة نطقى بهذه الكلمات الآن، ألاحظ حين أتحقق منها أن واقعة "تحققى" ذاتها تشبه واقعة النطق. والواقعة المراد التحقق منها حقيقة هى واقعة "التحقق" من النطق وليست واقعة النطق ذاتها . يتضمن الوعى بالوعى نفسه دائما شيئًا أكثر من مجرد الوعى بالأشياء. وإذا لم أبحث المسألة فلسفيًا قد أتحقق من واقعة النطق بالكلمات دون وعى بعملية التحقق ذاتها. وحين ننكر أن تحققاتنا تُعد بدورها وقائع تحوى وجوداً أكثر مما نتحقق منه الآن، نؤكد أننا نتحقق فى اللحظة الحاضرة من وقائع عديدة لا حصر لها. إذ يتضمن التحقق من واقعة قيامنا بالتحققات، ثم التحقق مرة أخرى من هذه الواقعة الجديدة، أن اللحظة الحاضرة تضم مركّبًا مكتملاً من اللحظات الواعية الأخرى. ويؤكد من لا يقبل إلا الواقعة التى أتحقق منها الآن وجود واقعة تحققى من الوقائع دون أن يؤكد معرفتى الواسعة المتضمنة فى عملية التحقق ذاتها.

وينظر كل من يقول بهذه الدعوة لواقعة "الأنا" يُلاحظ على أنها واقعة حقيقية أى واقعة وجود الأنا. فإذا لم أستطع أن أقدم حلاً لمشكلة الوعى الذاتى فى لحظة التحقق نفسها أصبح جاهلاً بحقيقتى فى بعض الجوانب أو معظمها أو بالطبيعة الحقة للأنا. من جهة أخرى إذا ما استطعت تقديم حل كامل لمشكلة الوعى الذاتى، وكنت واعيا به فى لحظة التحقق نفسها فإننى أدرك فى نفس الوقت وللسبب السابق عرضه قدراً لا حصر له من محتويات الوعى. لا يقصد القائل بهذه الدعوة أن "أنا" اللحظة التى يتحدث عنها تكون على وعى كامل بهذه الوقائع التى لا حصر لها. وليس هناك بديل أمامه إلا الحكم بوجود واقعة لم يتم التحقق من وجودها الآن، ويعترف بواقعة وجود "الأنا"

بالرغم من عدم معرفتها مباشرة، ويدرك بصورة غير مباشرة انتماءها لمجموعة الوقائع الموجودة. وبذلك تقع هذه الدعوة فى التناقض الذاتى، إذ ينتج عنها وجود العديد من الوقائع بالرغم من عدم القدرة على التحقق منها. وأوافق على وجودها بالرغم من عدم وقوعها فى خبرتى المباشرة.

(٤)

إذن يستحيل القول إننا لا نحكم بوجود الواقعة التى لم نتحقق منها من خلال خبرة بعض الأفراد أو من خلال الخبرات العديدة لمجموعة متنوعة منهم. إذ ترتبط الخبرة الإنسانية منطقيا بعناصر عديدة لا تزال مجهولة لنا، ولا تعرفها صورتنا الحالية من الوعى. لا يمكن الحكم بأننا لا نعرف من العالم إلا الجزء الذى نتحقق منه فى الخبرة. ولم يستطع أكثر المتحمسين للمذهب التجريبى والشكاك تطبيق هذا الحكم بصورة ناجحة. وبينما لا تستطيع الفلسفة التنبؤ المسبق بالمحتويات الخاصة بالخبرة الإنسانية، نجدها ملزمة بالتأكيد أننا نعنى بمصطلح الخبرة الإنسانية دائما شيئا أكثر من مجرد الاعتراف بوجود الوقائع التى تحققنا منها فقط.

لا يعنى ذلك أن دعوة التجريبيين التى تم تحليلها الآن لا قيمة لها أو سطحية أو أن ما قصد التجريبيون توضيحه لا يعد حقيقة من أهم الحقائق. ولقد سنحت لنا الفرصة حين ناقشنا المفهوم الثالث للوجود فى سلسلة المحاضرات الأولى أن نوضح المعنى الذى تُعد به الخبرة المرشد الوحيد للنتائج العينية والصحيحة حتى فى العلوم الرياضية(٢). لقد بينا أن كل تجاوز للخبرة يكون قائما على خبرتنا ذاتها. ونظل حين نفكر فى اللامرئى، مثل تفكيرنا فى المجموعات اللانهائية فى النظرية الرياضية الحديثة أو فى مطلقنا المثالى، نسترشد بالخبرة الفعلية بوقائع حاضرة ومعروفة لنا. ومع ذلك

---

(٢) Josiah Royce:The World and Individual p.I, Doren Publications, Inc, New York p. 253.

ليس هناك تناقض بين ملاحظة هذه الحقيقة واستمرار رفضنا لدعوة الفيلسوف التجريبى بالصيغة التى يقدمها لنا. لقد وضّح أسلوب انتقالنا إلى المفهوم الرابع للوجود، كيف تشير طبيعة خبرتنا الإنسانية بالمعنى الداخلى إلى ما وراء الشىء الماثل أمامنا من أجل تحقيق هذه الخبرة والتى بدونها لا يمكن أن نصفه بالوجود. صحيح أن كل قضية برهانية تتجاوز معطياتنا الحاضرة نستطيع أن نُعرفها بالبرهان غير المباشر، مثل البرهان الذى قدمناه لمفهومنا عن المطلق فى المحاضرة الثامنة من محاضرات الجزء الأول من هذا الكتاب، ومثل برهاننا الذى قدمناه الآن عن ارتباط خبرتنا الإنسانية الحاضرة بعناصر لم نستطع تجربتها، إلا أن البرهان غير المباشر يتضمن دائما الاعتماد على الخبرة الحاضرة (وبالتحديد على الخبرة الحاضرة بالتناقض فى الصورة التى قدمت لنا الأفكار بها نفسها) كضمان لصحة مشروعنا الذى نتجاوز به الخبرة الحاضرة ذاتها. وهكذا تعد خبرتنا الحاضرة المرشد الوحيد لما وراءها ولكنها تقودنا إليه بالإشارة إلى الشىء الذى تعد بدونه متناقضة ذاتيا. لا نعرف أية حقيقة تقع وراء الخبرة إلا بما تقدمه لنا من معطيات. ولا تستطيع هذه المعطيات الحصول على معناها الكامل فى الوعى إلا بإشارتها إلى حقيقة نجهلها. ولا تحصل أية حقيقة على القبول إلا إذا ضمنتها الخبرة التى حين يتم تفسيرها عقليا فى ضوء البراهين غير المباشرة لا تشكل ضمانا إلا للوقائع غير المرئية لنا أو الوقائع التى تجاوز معطياتنا المباشرة .

يؤكد وجود ذاكرتنا ووعينا الاجتماعى وتفسيراتنا للحقائق الرياضية والطبيعية أن دور الوقائع الماثلة أمامنا يتمثل فى الإشارة لما وراءها والى ما ليس ماثلاً أمامنا. وعادة ما يقوم الفهم العام بتحقيق مثل هذا الانتقال بسهولة عن طريق العادة أو الإيمان التقليدى. وتقوم الفلسفة بإجراء تحليل نقدى للأساس الذى تتم به عملية الانتقال. وتأمل أن تصل عن طريق هذا التحليل إلى التمييز بين النظرة العاطفية والبصيرة العقلية وبين اليقين والشك. وحين نلاحظ الأشياء ونفكر فى حدودها نستخدمها فقط سواء بطريقة منطقية أو غير منطقية للتعالى عليها أو تجاوزها. فإذا كان "ما هو معطى" يمثل مرشدنا الفعلى فإن "ماليس حاضراً أمامنا"أى الوجود الحقيقى للأشياء يمثل هدفنا.

عرضنا فى الجزء الأول كيف كان تعبير المذهب التجريبى عن الحقيقة ناقصا. ويُعد مصطلح ما وراء الخبرة الذى استخدمناه الآن مصطلحا نسبيا. فإذا كان قد تم توظيفه للإشارة إلى إمكانية تجاوز الحدود الضيقة للخبرة المحدودة فإن هذا التجاوز ليس تجاوزاً لكل الخبرات الإنسانية أو نوعًا من التعالى فوقها. إذ تظل الخبرات التى تقع وراء معطيات خبرتنا المحدودة خبرات ممكنة مادام عالم الوقائع كله حاضراً فى وحدة الخبرة المطلقة. ونستطيع بالبرهان غير المباشر إثبات صحة ذلك الوضع. وقد سبق إثبات كل ذلك فى الفصل الأول. ونستطيع القول إن مذهبنا المثالى يتفق مع التجريبية الحقة المعارضة للواقعية، ويوافق على آرائها التى عبرت فيها عن هذا التعارض. فكل سؤال عن الوجود سؤال عن تنظيم الخبرة أى عن تنظيم الخبرة النهائية الحقة التى تضمنا جميعا ولسنا إلا جزءاً منها.

(٥)

تتمثل الصفة المميزة للخبرة إذاً فى أنها تضم فى حدودها الضيقة لهذه اللحظة أو تلك أجزاءً من المعنى الذى لا يمكن فهمه إلا إذا نظرنا له بوصفه مجسداً فى خبرة أكثر اتساعًا لمعنى كامل وبناء محدد. لقد أثبتت نظريتنا فى الوجود صحة هذا الافتراض. وتوضح سلسلة المحاضرات التى نتناولها الآن كيف يتحقق ذلك فى العالم المحسوس؟ وما الطريقة التى يتعالى بها وعينا ويصبح جزءاً من خبرة أوسع؟ ولا نستطيع إدراك مدى نجاحنا فى الإجابة على هذين السؤالين إلا فى نهاية سلسلة هذه المحاضرات.

ننتقل إلى تحديد بعض المبادئ التى تجعلنا نعترف بوجود واقعة معينة أو نسق من الوقائع مثل وجود الآخرين أو الطبيعة أو خبراتنا السابقة. ونبدأ بدراسة بعض المقولات الأساسية للخبرة. لا نحاول وضع جدول محدد لمجموعة من المقولات أو وضع نظام لها وإنما من الضرورى قبل دراستنا للطبيعة وللإنسان أن نمهد لها بمعرفة بعض تفصيلات نظريتنا العامة وبيان كيف يمكن تطبيقها على نمط معرفتنا الإنسانية.

يجب أن نبدأ كما فعلنا عند دراسة نظريتنا العامة للوجود من حقيقة أن معرفتنا تتضمن أفعالا. فحين أعرف موضوعًا أقوم بفعل معين. وأدرك تمامًا أنى أقوم بهذا الفعل مقيداً بقيدين: الأول لا أعرف كل ما أقصد القيام به. والثانى لا أعرف إلا قدرا ضئيلاً من الوقائع التى تعبر عن إرادتى. وبالتالى تتصف مشكلة الفلسفة مثلها مثل مشكلة الحياة بصفتين : الأولى أنها "عملية" أى تتعلق بما أسعى، وما الذات التى يُجسد العالم حياتها ويكون هدفها هدفى؟ والثانية "نظرية" تتعلق بكيفية التعبير عن هذا الهدف فى الوقائع. تحاول دراستنا أن تنظر لهاتين الصفتين أو المشكلتين بوصفهما متصلتين معا وإن كانتا تتجهان للانفصال فى بعض المواضع المتفرقة فى دراستنا. نستطيع أن نبين بوضوح حين نتعامل مع المقولات الأساسية للخبرة فى هذه المحاضرة أن معرفتنا بوجود الوقائع تتم بواسطة دوافع عملية محددة. وحين ننتقل فى المحاضرة التالية إلى "مقولات" أكثر تحديداً سنضطر إلى عمل نوع من الفصل المؤقت بين وجهتى النظر أى بين وعينا الإراداتى أو التقديرى، وبين وعينا الوصفى أو النظرى. حقيقة، نعرف أن ارتباطهما ضرورى والفصل عملية مؤقتة، إلا أنه قد يُعد فى ظل ظروف إنسانية معينة أمرًا ضروريا. ونستطيع عن طريق تحديد هاتين الوجهتين المتعارضتين للنظر أن تكون لدينا القدرة على تفسير العلاقة بين اعتقادنا فى العالم الطبيعى واعتقادنا فى وجود عقول الآخرين. ويمكن أن نُعبر عن هذا التعارض بين هاتين الوجهتين للنظر بتسمية عالم الوجود كما يعرفه وعينا النظرى "بعالم الوصف"، وتسمية العالم بوصفه عالم الحياة "بعالم التقدير"(٣). سنبيّن أن هاتين الوجهتين تظهران فى عقولنا مرتبطتين ببعضهما البعض بالرغم من التعارض البادى بينهما. إذ تتمثل قيمة المفهوم النظرى لعالم الوصف فى أنه وسيلة لتنظيم سلوكنا وتصورنا لما تسعى الإرادة إليه. لا تستطيع الإرادة أن تحدد المسار الذى يجب أن تتخذه بدون المفهوم المحدد

---

(٣) سبق استخدام هذا المصطلح للمقارنة بين جانبى الوجود فى كتابى، روح الفلسفة الحديثة (١٨٩٢) المحاضرة الثانية عشرة. تم استخدام المصطلح الوصف فى هذا العمل وفقًا للمعنى الذى استخدمه به "كيرشوف"، و"ماخ"، وآخرون، لتعريف هدف العلم الطبيعى بأنه يسعى لوصف الوقائع وليس لتفسيرها. واستعمال الوصف كمقابل للتفسير.

لعالم الوصف. نعرض فى المحاضرة التالية دراسة لوجهتى النظر كما تظهران فى الوعى الفردى لأى منا، ثم ندرس الآثار الاجتماعية المترتبة عليهما فى دراستنا لمفهومى الطبيعة والإنسان.

دعنا نبدأ بالتوحيد بين وجهتى النظر وعدم الفصل بينهما. فحين أعرف أقوم بفعل معين، وتصبح حياتى النظرية حياة عملية أيضا. يكون الفعل الذى أمارسه من وجهة نظرى الواعية عبارة عن نوع من رد الفعل أو الاستجابة. فأسلك دائما تجاه ما أسميه "الموقف المعطى". ولا تعنى كلمة "المعطى" هنا فقط الموقف الحاضر أمامى مباشرة وكما أتحقق منه الآن، وإنما الموقف كله الذى أعترف بوجوده وجوداً حقيقيا. فأعرف قدرتى على معرفة شيء ما بعد افتراضى وجوده. وأستطيع السعى لغاية معينة بعد افتراض وجود نقطة بداية لما أسعى له. ولا أستطيع أن أخلق شيئًا إلا بعد اعترافى لعدم خلقى له الآن. باختصار، يعتمد تحقيق إرادتى لما أبحثه الآن على قبولى منطقيا لوجود الأساس الذى أحقق إرادتى عليه وعلى وجود البيئة التى أسعى فيها لتحقيقها. وبالتالى، يشكل الشيء الذى أفترضه مسبقًا كخلفية خفية لقصدى، وما أعترف به كنقطة بداية لما أسعى له كشرط أساسى للنشاط الذى أقوم به، الواقع العينى الذى أعتقد فى أية لحظة أنه يمثل عالم الوقائع أى عالمى الخاص منها.

يمثل الواقع إذن ما تفترضه إرادتى وتتطلبه. ويعد لهذا السبب وبمعنى معين "الآخر" الذى أسعى لتحقيق نفسى فيه وأحصل عليه. ونميل بسبب هذا الجانب من الواقع والذى نصفه "بالآخر" إلى اعتبار الوقائع عنيدة، وصلبة، وغريبة عن الإرادة، وخارج قدرتنا، ولا نتحكم فيها، وضرورية، ومفروضة علينا. ومع ذلك يجب أن نتذكر فى الوقت نفسه ووفقا لنظريتنا المثالية، أنه طالما يسعى الإنسان ويشعر بذاته تتحقق، تتطلب إرادته وجود الآخر الخاص بها. تعتبر تحققها وراءه. وترى حياتها الحاضرة ليست حياتها الخاصة وحياة غريبة عنها. وإذا كان التساؤل الهدف العقلى الوحيد بوصفنا كائنات إنسانية نسعى لمدينتنا البعيدة ولحقيقتنا الضائعة فإن بحثنا ذاته يمثل التجسد العملى لما نرغبه، فليس قدرنا أن يكون بيتنا بعيداً وحقيقتنا ضائعة وإنما نرغب فى ذلك. نطلب أن يكون موضوعنا وراء الخبرة ونصبح غرباء فى عالم غريب. لا تكون

وقائع العالم عنيدة وصلبة وغريبة إلا بسبب إصرارنا أن نحيا حياة التساؤل. نعيش فى التيه دائما. يؤكد سلوك كل باحث عن الحقيقة هذا الموقف. ويعنى السؤال النشاط، والتعبير عن اهتمام، وظهور حالة عقلية تعبر عن عدم الرضا، بسبب الوعى بشىء غريب ومجهول. لا نستطيع القول إن وجود الوقائع الخارجية يشكل السبب الوحيد لوجود حالة التساؤل. فتوضح أسئلة الطفل وجود وعى متسائل. ونشعر أن الطفل يطرح الأسئلة بصورة متعمدة حتى يبحث عن السر ويحاول معرفته. كما توضح الأبحاث النظرية للعلم مثل هذه الحالة من التساؤل. ولا يمكن القول إن الوقائع الخارجية تلزم عالم الفلك بالبحث فى ترتيب النجوم أو تدفعه للأبحاث الجبرية الحديثة. فكل تصوراتنا الحديثة للطبيعة وللإنسان جاءت نتيجة لمثل هذه الأسئلة والبحث الحر.

لا تتصف الوقائع بالصلابة وبالقدرة على التأثير فينا أو تكون مجرد "الآخر" الملزم لنا. ولا تلتزم إرادتى أبداً بما هو غريب عنها. ولا تتعاون إلا بما تلزم نفسها به وتختاره. لا يشعر العاشق بخيبة الأمل بسبب هجر حبيبته له، وإنما بسبب رغبته فى حبها. وإذا لم يكن راغباً بها لن تستطيع رفضه، وتفقد صفة تأثيرها عليه. فهى تتحكم فى إرادته بتشجيع خفىّ من جانبه. ولقد سبق مناقشة كل هذا الموضوع بالتفصيل فى دراستنا الأولى لمفهوم الوجود فى الجزء الأول من هذه المحاضرات. وانتهينا إلى أن أى تفسير لمقولات الخبرة يؤسس وعينا بالوقائع على خبرتنا باستقلالها الخارجى، لا يقدم لنا وصفاً دقيقاً للطبيعة. فليست الوقائع التى نلاحظها إلا تلك التى نُلزم أنفسنا بها وتعبر عن إرادتنا الخاصة.

تتمثل الصفة العامة التى تتصف بها كل الوقائع الحسية التى ندركها فى كونها عبارة عن "مركب". ويتكون هذا المركب من كون هذه الوقائع تعبيرات عن هدفنا الخاص ومن مجموعة الصفات الخاصة بها كالصلابة وغيرها من الصفات. لا أعترف بوجود واقعة معينة إلا بوصفها العامل المحدد لما أنوى القيام به أو السعى له. ولا أقر بوجود واقعة جزئية معينة إلا لحظة ارتباطها بمحاولة محددة للقيام بفعل معين. ويُعرّف علم النفس هذا الوضع بوصفه المبدأ المصاحب لكل عملياتنا الإدراكية أى الاستجابة لبيئتنا. فيفترض علم النفس حين يشرح التاريخ الطبيعى البيئة التى تتصف وقائعها

بالوجود. ويفترض أيضا وجود عملية واعية يتم وصف تطورها. يستند المبدأ الأساسى لعملية الوصف إلى أن الوقائع الخارجية التى من المفترض تحديدها للعملية الواعية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، تثير استجابات فى الكيان العضوى لصاحب الوعى. وتصاحب الحالات الواعية المكونة للإدراك استجابات هذا الكيان تجاه البيئة. والواقع أن نظريتنا المثالية لا تستطيع أن تؤسس مقولات الخبرة كما فعل علم النفس. لا تفترض وجوداً مسبقًا لعالم موضوعى يؤثر على الكائن الحى أو يثير استجابات تؤثر فى العمليات الإدراكية الخاصة به. فالمسألة على خلاف ذلك، إذ نهدف من نظريتنا الخاصة "بمقولات" الخبرة توضيح المبادئ التى ترشدنا من الداخل أى من وجهة نظرنا الخاصة لوضع أية أحكام جزئية عن العالم الموضوعى. لا يسبق وجود العالم وفقا لهذه النظرية العملية الإدراكية، وإنما يوجد كما هو الآن بوصفه قصداً لها. تراه عبارة عن تعبير عن نفسها حين تسعى للحصول على استجابة لموقف معين، فيكون عالم الوقائع معروفا لنا بوصفه موجوداً لأننا نعترف بوجوده. ويتم الاعتراف بوجوده حين يؤدى هذا الاعتراف إلى تحقيق أفضل لهدف الوعى. وحين يرى وعى معين أن الاعتراف بوجوده يحقق هدفه بصورة أفضل من عدم الاعتراف بهذا الوجود.

يرتبط الاعتراف بواقعة جزئية معينة بمحاولة القيام بفعل معين. تتم الرغبة فى الفعل وفق ظروف وحدود معينة. وتظهر هذه الحدود وتلك الظروف أمامى فى صورة شعور بالنقص وإحساس بعدم الرضا، ونقص فى التعبير الكامل عن إرادتى. ولا تكون هذه الحدود معطاة بوصفها محتويات مباشرة فى الوعى، وإنما يحددها الوعى حين يرى أن قيامى بأفعال معينة يعنى التحقق الكامل لإرادتى. فهناك تلازم بين الفعل والخبرة المستقبلية بالمحتويات التى تشكل الوقائع التى أعترف بوجودها.

حين أخاطب نفسى قائلا "إن قيامى بكذا وكذا من الأفعال التى لم أقم بها يمكن أن يحقق إرادتى بصورة كاملة" فإن الوعى العملى يكون ملزمًا بالقول "إذن يجب أن أتجه الآن للقيام بها". لا يختلف الوجوب النظرى فى الأحكام عن الوجود العملى فى الأخلاق ولا يكون قابلا للتعريف إلا فى ضوء ما يسماه "كانط" الحكم الذاتى للإرادة. يجب أن أفعل ما قصدت القيام به. ويصبح واجبى عبارة عن إرادتى وقد تم التعبير

عنها بصورة كاملة. وليست مجرد لحظة عاطفية قد تم الشعور بها. يشبه الوعى العقلى بالهدف الكامن وراء الانفعالات الجبل الذى يراه من يسير بالوادى. ويمثل الوعى بهذا الهدف ما نعنيه فى الأخلاق بالوجوب. قد يبدو الوجوب شيئا غريبا عن الإرادة ولكنه لا يمكن أن يكون واجبا ويظل فى نفس الوقت شيئا منفصلا تمامًا عن إرادتى. لا يمكن أن يشكل القيد الخارجى مصدرًا للإلزام الخلقى. حقيقة قد يكون الوجوب مشكِّلا لإرادة أخرى غير رغبتى ولكنه يتحد مع ما أقصده ويشكل مع القصد معنى واحداً. ويعبر بصورة أكثر عقلانية عن ما أرغبه الآن. وإذا كان الوجوب العملى فى الأخلاق يمثل التحديد الكامل لإرادتى، ويتم النظر له على أنه واجب، وفى الوقت نفسه بوصفه شيئا أرقى من رغباتى الحاضرة وتعبيرى الناقص عن هدفى، فإن الوجوب النظرى الذى نناقش دوره فى مقولات الخبرة يرتبط بنفس الطريقة بالجانب النظرى لنشاط الوعى الحاضر. وكما يكون للتعبير عن المعنى الداخلى محتويات وبنية وله صفاته وعلاقاته، وليس مجرد فكرة خالصة وله صفة الوجود وجزء من الواقع، يكون للتعبير الكامل للإرادة الذى حدده الوجوب بنفس الطريقة تجسداً ملازما فى الواقع. ويُشكل هذا التجسد عالم وقائعى المعترف بها. وحين أتعرف على الجانب العملى للوجوب بوصفه المعيار الذى يجب أن يتطابق فعلى معه، فإننى أتعرف على الوجوب بوصفه واقعة كاملة فى عالم إرادتى. يجب أن يكون الفعل الحاضر المتوافق مع الوجوب متجها للتعامل مع الوقائع التى يتجسد فيها هذا الوجوب أو يتطلب الاعتراف بوجودها. تجسد الوقائع الموجودة هدفى، وحين أتعرف عليها أستطيع التعبير عن نفسى عن طريق أفعالى تجاه هذه الوقائع ذاتها. أصبح هناك ما يتسق مع هدفى عن طريق هذه الأفعال ويتطابق مع كل النسق الذى أقصده أى مع عالم الوقائع، فإدراكى للفعل يعنى التعرف على الوقائع.

نستطيع الآن توضيح التفصيلات الداخلية لمثل هذه النظرة الخاصة بوعينا لعالم الوقائع المحسوسة. ويمكن الاستعانة بمناقشتنا السابقة للإنسان والطبيعة لمعرفة هذه التفاصيل. ومن الواضح وفقًا لوجهة نظرنا أن كل واقعة محسوسة فى العالم تصبح تعبيراً عن هدف بمجرد الاعتراف بها والتعرف عليها. ليست الواقعة مجرد معطى فى

خبرة أى فرد أو مجرد قوة ملزمة من الخارج أو قد يتم التعرف على الواقعة رغم غموض بعض جوانبها. فلا تزال الواقعة موجودَة بالخارج. ومع ذلك ووفق وجهة نظرنا لا يوجد هدف فى الكون أعتبره غريبا عنى تماما. يجب أن تصبح كل الوقائع بطبيعتها تعبيرات عن الأفكار والأهداف. وبالتالى ليس هناك شيء حقيقى موجود غيرى. ولا يمكن أن يكون هناك شيء له وجود حقيقى مستقلاً عن وجودى.

من جهة أخرى من الواضح أن الوقائع تقيد وجودى. وبدت كما وضح فى المثال السابق أن لها جانبها الخارجى. فلم يوجد هذا الجانب؟ ليست هناك إجابة واضحة على هذا السؤال طالما عانيت من حالة التردد وعدم القدرة على التحديد العقلى للموضوع. فهذه الحالة ليست إلا مجرد حالة جزئية من حياة محدودة. لا تستطيع أن تسأل أسئلة محددة إذا نظر لها فى حد ذاتها بوصفها مستقلة، لأن الأسئلة المحددة معقولة وتتضمن أفعالا باطنية. لذلك تفقد حالة التردد كيانها لفشلها فى تحقيق هدفها؛ إذ لا تستطيع التعبير عن هدفها إلا إذا كانت واعية فقط بترددها ومعاناتها من التردد وعدم القدرة على التبرير العقلى. تشعر أن باقى العالم أو كل شيء حولها مجرد حال سلبية. تقول لنفسها إن "العالم الحقيقى ليس هنا". من ناحية أخرى إذا تجاوز الفرد حالة المعاناة وحاول البحث عن إجابة، وقال "هذه وتلك وقائع موضوعية، وأعانى من هذا أو ذاك، وأنتصر على عدوِّى هذا أو ذاك، وتتصف الطبيعة القاسية واللامبالية لإراداتى بهذا التكوين أو ذاك" فإن هذا الفرد يجد نفسه معرضًا للسؤال عن كيف عرف أن أفكاره عن هذه الوقائع الخارجية صحيحة؟ إذا أجاب "إن هذا حكم الخبرة الإنسانية"، فسبق معرفتنا أن هذا المفهوم يتضمن وجود عناصر تقع وراء الخبرة وتتجاوزها. لم يختبر أى فرد منا فى حياته هذه الحكم العام للخبرة أو لاحظه. أما إذا أجاب: "لقد عرفت ذلك من خبرتى الشخصية" نرد بقولنا: "ولكنك لا تلاحظ الآن إلا تكوين هذه الوقائع الخارجية التى قد اعتبرتها مستقلة عنك. وبالتالى لا تلاحظ فى الحقيقية إلا عدم نجاحك. فإذا ما أجاب: "إن الشك فى اختلاف وجود الوقائع الخارجية عن الصورة التى توجد عليها يُعد شيئا خاطئا وغير معقول فى ضوء خبرتى الإنسانية". حينئذ يتفق موقفه معنا. إذ يعترف أن من المنطقى "وجوب" رؤية بعض الوقائع

الخارجية التى تستقل عن المعانى الداخلية لأفكاره. من جانب آخر وكما سبق أن وضحنا أيضا لا وجود حقيقيًا للعالم إلا إذا كان يعبر عن أحد المعانى الداخلية للفرد الذى يعترف بوجود وقائعه. فالعالم الذى يجب أن يعترف الفرد به يكون أساسًا تعبيرًا عن الوجوب الذى يكون جزءًا من إرادته وليس غريبا عنها. وليس الاعتراف بوجود كل عالم الواقع بوصفه تجسيدًا للمعنى الداخلى إلا تطبيقًا لهذا المبدأ والسير بالإجراء السابق إلى النهاية.

ومع ذلك قد يقول قائل: "إن السؤال لم تتم الإجابة عليه. ولماذا تبدو الوقائع دائما خارجية وغريبة عن إرادتنا؟ لماذا يرتبط اتساقها مع هدفنا الذى يحدده الواجب بعض الجوانب العدائية لأهدافنا المتعارضة معها؟ ينتمى جزء كبير من هذا السؤال إلى مشكلة "وجود الشر" التى سنتناولها فيما بعد ويتعلق الجزء الباقى منه بمقولات الخبرة وإجابتها عنه. فيجب أن تبدو الوقائع خارجية كى يتم التعبير عن الإرادة التى تظهر فى وعينا الحاضر بهذه الصورة الإنسانية الجزئية، ويحقق جانبها الخارجى هدفًا معينا.

(٦)

حين ننظر لمعرفتنا بوصفها تعبيرًا عن الإرادة، لا يعنى ذلك أن الإرادة تعرف هذه الوقائع بصورة عشوائية ووفق رغباتها. ولقد لاحظنا أن الإرادة التى يتحقق رضاها النسبى فى هذا أو ذاك الاعتقاد أو هذا الحس أو الفعل المعرفى أو الوجوب ليست إرادة حرة أو غير محددة. ومع ذلك نجد من يرد على قولنا: "إن الإرادة تعبر عن نفسها فى تفسيرها للعالم الواقعى"، بأن ذلك أمر طبيعى. ثم يضيف قائلاً: "لا تستطيع أن تمنع نفسك عن الاعتقاد فى الوقائع المادية والاجتماعية، ووجود الصخور والتلال، ووجود الآخرين، وباقى أجزاء العالم المعروف لك بصورة واضحة. لا يمكن أن تعرف شيئا عن طريق إرادتك لأنها إذا كانت مسئولة عن هذه المعرفة تستطيع أن تتوقف عن الاعتقاد فى وجود هذه الأشياء. وإذا كانت إرادتك سبب معتقداتك فإنك تستطيع تغيير الاعتقاد ذاته وقتما تشاء. تستطيع بدلا من الاعتراف بوجود "الليالى العربية" أن تعتقد

أنك مقيم فى الشعرى اليمانية[٤]. الحقيقة، ليس أمامك إلا الاعتقاد فى وقائع الفهم العام سواء رغبت فى ذلك أم لا."

أجيب ردًا على هذا الاعتراض "إننى لم أعتبر الإرادة سبب معرفتنا لأى واقع خارجى أو أنها قادرة على تغيير معتقداتنا". لقد قلت إن معرفتنا الحاضرة بالأشياء المحسوسة التى نعتقد فيها ليست مجرد قبول لأى معطى حسى يأتى لنا وإنما تعنى قصدًا للفعل، وتبدو لنا كما لو كانت تحقق هدفًا. لا أهتم هنا بكيفية حصولنا على هذا الهدف أو عن مصدره أو افتراضى سببًا طبيعيًا أو غير طبيعى لوجوده. لا نبحث عن الدوافع النفسية أو الشروط التى مكنت هذا الهدف من التعبير عن نفسه فى معتقداتنا الخاصة. كل ما هنالك أننا نسجل فقط الوقائع الداخلية القابلة للملاحظة، كما يلاحظ المغنِّى الأغانى التى ينشدها. فالهدف موجود ولا نبحث عن كيفية وجوده أو عن أسباب هذا الوجود. وتُعد كل آرائنا حول الأسباب و"السببية" مهما كانت درجة اختلافها نماذج لمثل هذه الأهداف العقلية. وليست وسائل نفسر بها وجود هذه الأهداف العقلية. لا تعد مقولة "السببية" أو ما يسمى مبدأ "السبب الكافى" إلا مجرد صورة واحدة من الصور التى تتجسد بها الفكرة عن الأشياء فى عقولنا بصورة جزئية. وليس هناك ضمان لقبول هذه المقولة أو ذلك المبدأ إلا الوجوب القائل بأن كل واقع تجسيد لهدف. لذلك لم أؤسس وجهة نظرى على أساس أن الإرادة تسبب المعتقدات ولها الحرية فى تغييرها. لقد وضحت ببساطة أن الاعتقاد كما نفعل الآن فى وجود البشر والأشياء يبدو لنا أكثر عقلانية من أى اعتقاد آخر قد يتصادف وجوده فى الفصل كبديل لهذا الاعتقاد. ومن الواضح أن ما يبدو معقولا يعنى أن يحقق هدفا، لا أدلل على صحة رأيى بالاستناد إلى الوعى فقط. وإنما أدلل عليه بصورة غير مباشرة بالسماح لمن يرفض هذا الرأى بتقديم الدليل على صحة رأيه والحجة التى يستند إليها. فإذا ما فعل ذلك سرعان ما يظهر له أنه يرفض تفسيرى بوصفه شيئا غير منطقى أى شىء يجب ألا يتم أو يحدث. ويؤكد على معقولية معتقداته وفائدتها للأهداف الإنسانية، كما أكد زميلنا الواقعى فى الجزء الأول من المحاضرات على هذه المعقولية لإثبات صحة ادعائه باستقلال الواقع عن كل أهدافنا الإنسانية. فلا يرفض مذهبنا عن "الوجوب" إلا بالاعتماد على الوجوب ذاته.

---

(٤) أحد النجوم البعيدة (المترجم).

(٧)

يوجد لمقولة "الوجوب" جانبان يتطلبان وحدتهما دائما. وسبق أن حددنا هذين الجانبين حين عرضنا نظريتنا العامة للوجود بوصفهما يمثلان المعنى الخارجي والمعنى الداخلي للأفكار. ولئن اتجهنا لدراسة علاقتنا بالعالم ككل حين عرضنا لهذه النظرية، فإنه من الضروري أن نبين الآن كيف ترتبط علاقاتنا بالموضوعات الجزئية للخبرة بتلك العلاقات القائمة في نظريتنا العامة للوجود. فحين نصف أي موضوع جزئي بأنه موجود نكون على وعي لحظي بجانب الضرورة الخارجية وبالقيد الخارجي وقوة الإلزام، ونشعر بسيطرة هذا الجانب على حياتنا الحاضرة. وحين ندرس الموضوعات الميتافيزيقية العامة نتجه إلى التأمل والوعي الذاتي وملاحظة ما يترتب على أفكارنا وتقدمه لنا. لذلك دائما ما تتصف عملية العبور من الميتافيزيقا المثالية إلى وضع نظرية حول معرفتنا بالطبيعة والإنسان بأنها عملية من الصعب إيجادها أو معرفتها. يقول كل مستمع للنظرية المثالية: "يبدو كل ذلك منطقياً ومعقولا ولكن ما صلته بالوقائع الصلبة؟" سبق أن وضحنا أن صلابة الوقائع تعتمد إلى حد ما على بنيتها المحددة. ولم نتحقق نحن معشر البشر من هذه البنية مادامت صلبة وعنيدة ودائمة الوجود، وواضحة أمام كل إنسان ولها وجودها الحقيقي المستقل عن كل رغباتنا اللحظية وأهدافنا. لا نستطيع أن نتحقق في أية لحظة إلا من واقعة رؤيتنا لما نبحث عنه أو رؤيتنا له. ويمكن أن نتحقق من واقعة أن ما نبحث عنه يكون حاضراً مادام البحث يعبر عن فعل، والفعل يعبر عن فكرة. كذلك نستطيع أن نتحقق من واقعة عدم شعورنا بالرضا حين لا نجد ما نبحث عنه. أما وجود الوقائع الموضوعية في الطبيعة أو في حياة أي إنسان فلا نستطيع التحقق منها في أية لحظة من لحظات حياتنا. فيكون اعترافنا بوجودها مثل اعترافنا بالموضوعات التي تجاوز بنيتها ما هو معطى أمامنا الآن. السؤال الذي يفرض نفسه الآن: ما الذي يدفعنا للاعتراف بصحة وجود نسق معين من الوقائع بدلا من الاعتراف بوجود نسق آخر؟ سبق أن وضحنا أن "الوجوب" يُعد المحدد الأول. إذ يتطلب الاعتراف في كل لحظة بوجود وقائع جزئية معينة. تمكننا حين يتم

إدراكها بوصفها محددة لأفعالنا وملزمة لنا من تحقيق إرادتنا بصورة أفضل من تلك الحالة التى لا نعترف فيها بوجودها. فلا يظهر القيد المشار إليه بوصفه ناتجًا من علة معينة وإنما يظهر لنا فى صورة نقص فى التعبير عن إرادتنا. ولم يتم التعبير عنها بصورة كاملة.

تتضمن مقولة الوجوب ثلاث مقولات فرعية. الأولى موضوعية كل الوقائع الجزئية. والثانية ذاتية الأسس التى تقوم عليها كل واقعة جزئية. والثالثة الغائية الكلية التى تشكل من وجهة نظرنا ماهية كل الوقائع. تتصف الوقائع التى نستمدها من الخبرة بالموضوعية لأنها تشكل دائما شيئا آخر غير ما نعنى وجوده الآن أو نجده حاضراً أمامنا فى خبرتنا اللحظية بوصفه يُشكل تحققا جزئيا لأهدافنا. فتظهر الوقائع فى هذه الحالة مستقلة عن إرادتنا ومختلفة فى درجاتها. وقد صرح العديد من الكتاب بأن الإحساس بالمقاومة يمثل الضمان الحقيقى لاعتقادنا فى وجود الوقائع الخارجية. ولئن كانت هذه النظرة ليست كافية لأنها تعتبر مقولة السببية مقولة أولية ولا تقبل الرد إلا أن الوقائع تقاوم بالفعل رغباتنا اللحظية. كما تتصف أسس معرفتنا بالوقائع بالذاتية. فحين نعترف بأن إرادتنا الحالية محدودة ومحكومة نعترف أيضا أن من خلال هذه المحدودية فقط تستطيع أن تحقق تجسدها. فالاعتراف بهذه الحدود الموضوعية والخارجية لإرادتنا نابع من إرادتنا. وبالتالى لا تستطيع أية واقعة خارجية أو مستقلة عن وجودنا أن تقدم الدليل على وجودها. فتجسد الطبيعة إرادتى بالرغم من ظهورها مستقلة عنها. وبذلك فقط أستطيع أن أعرف أن الطبيعة نسق من الوقائع التى تحددها أفكارى وتقع خارج وجودى. وأخيراً يظهر المركب من هاتين الصفتين فى التكوين الغائى لعالم الوقائع. ونستطيع القول بعد معرفة هذه المقولات الفرعية لعالم "الوجوب" أننا قد بدأنا تفسيرنا لتنظيم الخبرة من وجهة النظر الإنسانية.

المحاضرة الثانية

الربط بين الوقائع

لا يزال المبدأ القائل: إن كل معرفتنا بالوقائع نتيجة لإذعاننا الإرادى لوجوب معين مبدأ غامض، ويترك جوانب عديدة من خبرتنا الإنسانية غير واضحة، وبالتالى، من الضرورى العودة لدراسة هذه الجوانب ومدى توافقها مع المقولات الأساسية للخبرة.

حين بدأنا بتحديد ملامح الخبرة التى نقصدها الآن اكتشفنا أولا: أن عالم الوقائع عالم التشابه والاختلاف. ويتكون العالم من مجموعات متشابكة من الوقائع المتشابهة والمختلفة التى تثير حيرتنا وتدفعنا للقيام بالتمييز بينها وتصنيفها. وثانيا: نكتشف حين نقوم بتصنيف الوقائع أن ما نعرفه منها يظهر كما لو كان فى شكل "سلسلة منتظمة". ثم تتجمع هذه السلاسل فى مجموعة من الأنساق التى تخضع للقوانين. وتظهر هذه القوانين التى أصبحت من السمات المميزة لنظرتنا الحديثة للطبيعة فى صيغة ما أطلقت عليه اسم "عالم الوصف" ونحاول فى هذه المحاضرة تحديد صفاته واستنتاج مقولاته الأساسية. وثالثا: نكتشف أن بنية عالم الوصف لا يمكن أن تمدنا بكل معارفنا أو تمثل التعبير النهائى عن الطبيعة الباطنية للأشياء. وبالتالى علينا أن ننظر للعالم بطريقة أخرى تقترب كثيراً من نظرة الدين نفسها إليه. ولما كان مذهبنا المثالى يعتبر وقائع الحياة هى وقائع العالم الحقيقية فمن الضرورى أن نقوم بالمقارنة بين عالم الوصف وعالم التقدير. وجدنا أن العالم له جانبان. يتجسد الجانب الأول فى مفهوم ثبات قوانين الطبيعة وعدم تغيرها. ويتجسد الثانى فى وعينا الاجتماعى.

ويتم تحقيق التوافق بين هذين الجانبين حين يتم تفسير الطبيعة فى المحاضرات اللاحقة. إذ تبين أن القوانين الطبيعية الخاصة تكون ثابتة بشكل نسبى فقط، وكل علاقاتنا الحقيقية والعميقة بالطبيعة علاقات اجتماعية. ويتم تخصيص هذه المحاضرة لعرض المقولات التى تمهد عملية الانتقال إلى دراسة الإنسان والطبيعة.

(١)

تعرفنا على مقولة التشابه والاختلاف حين درسنا منطق علاقات التشابه والاختلاف عند مناقشة مشكلة الفلسفة الواقعية فى الجزء الأول من هذه المحاضرات[١]. وانتهينا إلى معرفة أفضل لمفهوم الوجود عن طريق العلاقات فى المحاضرة التاسعة والعاشرة من الجزء نفسه.

ومازلنا فى حاجة للاعتماد على هذه العلاقات لصلتها الشديدة بموضوعنا.يعرف كل دارس للفلسفة أن التشابه والاختلاف جانبان للعالم لا يمكن الفصل بينهما مهما كانت درجة تجريدنا. فيوجد بمعنى معين لأى موضوعين نعترف بوجودهما مجموع من نقاط التشابه ويوجد بمعنى آخر لهما مجموعة من نقاط الاختلاف. وإذا ما رصدت اختلافا بين موضوعين، وسألت عن الجانب الذى يختلفان فيه أو عن ما يسمى بنقطة الاختلاف، تكتشف بعد لحظة من التأمل أن ما تعنيه فى إجابتك ليس فقط نقطة الاختلاف وإنما أيضا نقطة الاتفاق أو التشابه بين الموضوعين. فإذا اختلف فنانان فى الأسلوب والمهارة فإنهما يتفقان فى ملكيتهما للأسلوب والمهارة. يختلف الجسمان فى شكلهما ومع ذلك يتشابهان فى أن لكل منهما شكلاً. ليس هناك أية درجة من التجريد يستطيع بها الإنسان الفصل بين التشابه والاختلاف بصورة تجعله يتصور وجود الوقائع المتشابهة والمختلفة فى جانبين مختلفين فى العالم. وحين نبحث عن درجة التشابه والاختلاف، ونعتبر موضوعات معينة مختلفة إلى حد ما، فإننا نحصل على

---

(١) Josiah Royce:The world and the individual Vol. I, p. 129.

نماذج جديدة للمبدأ ذاته أى مبدأ اعتماد كل منهما على الآخر. ولا تزيد درجة الاختلاف بين الموضوعات إذا فقدت ما نسميه بنقاط الاتفاق أو التشابه. وحين ندرك ما نسميه عادة الاختلاف الواسع أو "أكبر درجة ممكنة من الاختلاف"، بالمقارنة بين موضوعات متعارضة مع بعضها كالألوان المتتامة(٢)، والتغييرات الانفعالية العنيفة، وصراعات الإرادة وما شابه ذلك، فإن ما ندركه من اختلاف يكون قائما على التشابه. فتكون المقارنة بين الألوان "المتتامة" أكثر وضوحًا من المقارنة مع اللون الواحد. ويشبه كل زوج من الانفعالات المتضادة بعضها البعض من حيث انتماؤها إلى نفس النمط. وتستطيع الإرادات أن تتعارض وتتصارع بسبب علاقتها بالموضوعات نفسها أو بموضوع واحد. من ناحية أخرى حين تتعدد نقاط الاختلاف بين الموضوعات بدرجة لا تمكننا من معرفة نقاط التشابه بينهما، فإنها تصبح مشتتة فى وعينا، وتعقد معرفتنا بها. ومع ذلك يظهر نوع من التشابه الغامض وغير الواضح فى شكل خلفية لهذه الموضوعات. فحين يتجول المرء فى سوق مزدحم ولا يهتم بالبضائع أو بمن يقومون بعمليات البيع والشراء فإنه يشعر بوجود موضوعات مختلفة واختلافات لا حصر لها ومع ذلك يلاحظ وجود التشابه من خلال شعوره باللامبالاة وبالزحام.

نصل هنا إلى نقطة تُعد فى نظرية وعينا بمقولة التشابه الاختلاف فى منتهى الأهمية لنظريتنا حول الوقائع الجزئية فى العالم وتحليلنا النهائى لمشكلة "الفرد". فلا تفرض عملية التشابه والاختلاف علينا بدون موافقتنا أو تشجيع داخلى من جانبنا. ليس هناك حالة أوضح من حالة وعينا بالتشابه والاختلاف لإدراكنا قيمة دور الإرادة وأهميته فى تحديد ما نحكم بوجوده وجودًا فعليًا. إذ لا تكون الاختلافات والتشابهات التى نلاحظها فى الوقائع مجرد أمور مفروضة من الخارج وإنما موضوعات لانتباهنا. وبالتالى تتنوع وفقًا لدرجة الانتباه إليها.

---

(٢) المقصود ازدواج من الألوان التى إذا مُزجت بنسب معينة أعطت لونا أبيض أو رماديًا فاللون الأصفر والأزرق لونان متتامان complementary (المترجم).

ويعنى "الانتباه" الاهتمام بالاختلاف والتشابه بين الوقائع والذى غالبا ما نتجاهله. ويعنى تحول "الانتباه" تجاهل الاختلافات السابقة ملاحظتها. لا نتحدث عن الانتباه هنا بوصفه عملية نفسية نبحث فيها عن السبب والنتيجة. وإنما بوصفه يمثل جزءًا من التحقق النسبى للهدف الحاضر فى الوعى. نشعر أن هدفًا معينًا قد تحقق حين نلاحظ حدثًا معينًا أو لونًا معينًا أو مفهومًا مجردًا. وندرك تحقق أهدافنا حين نتجاهل اختلافات أو تشابهات معينة أو ننتبه إليها.

لا يظهر عالم الوقائع بوصفه حاويًا لأشياء، وإنما بوصفه مملوءًا بالتشابهات والاختلافات التى قد ننتبه إليها. وليس رد الفعل تجاه عالمنا إلا هذا السلوك الانتباهى من جانب الإرادة أو النظر لما ننتبه إليه بوصفه شيئًا مختلفا عن باقى الموضوعات القائمة فى خلفية الوعى. وإذا صح عدم اهتمامنا بتحقق هدفنا أكثر من اهتمامنا بالاختلافات الموجودة فى العالم بسبب الصفة الخاصة للوقائع فإنه من الصحيح أيضا أن كلما زادت درجة الانتباه زادت درجة إذعان الإرادة لرؤيته الوقائع كما هى. ويُعد القياس الدقيق المميز لمعظم العمليات التى يقوم بها العلم الطبيعى نموذجًا مثاليًا "لسلوك الإذعان الذاتى" لعلمية الانتباه. من جهة أخرى يجب أن نؤكد أن مراقبة هذه الاختلافات البسيطة أو الفروق الدقيقة تحقق مطلبا من مطالب الإرادة. لا يتم فرض هذا السلوك من الطبيعة الخارجية للأشياء، وإنما يتم ملاحظتها تحقيقًا لرغبة الانتباه فى ملاحظتها. ولا تعنى الخبرة بالجانب الكمى للعالم أن الاختلافات توجد منفصلة عن انتباهنا بل تعنى أن الإرادة المنتبهة للقياس الكمى قد وجدت التعبير الناجح عن هدفها فى هذه الخبرة. ولذلك يدرك الوعى المدرب الاختلافات والفروق البسيطة فى الأطوال والكميات والأزمنة بينما يهملها "الوعى غير المدرب".

لا توجد الوقائع المتشابهة والمختلفة فى العالم مستقلة عن أهدافنا. ولا يتم التعرف عليها إلا بوصفها محققة لمطالب إرادتنا ولاهتماماتنا. ويظهر هذا التلازم بين "الواقع" و"الهدف" واضحًا فى كل تصنيفاتنا. ويعنى التصنيف النظر لبعض الوقائع باعتبارها مختلفة (حسب شعورنا بأهمية هذه الاختلافات) والنظر للبعض الآخر على أنها متشابهة (بسبب اهتمامنا بتشابهها أكثر من اهتمامنا بالاختلافات بينها).

لا توجد أية فئات معترف بها فى العالم إلا بسبب الاهتمام بتصنيفها. وبذلك يمكن حل كثير من الاختلافات حول ما إذا كانت تصنيفاتنا فى العلم تؤدى إلى معرفة حقيقة الأشياء أو ما إذا كانت أفكارنا العامة تصور الوقائع الخارجية أو مشكلة الكليات بشكل عام. تعد عمليات التصنيف نسبية. وترتبط بوجهة النظر القائمة بالتصنيف. وتتنوع بتنوعها، تستمد قيمتها من مدى تحقيقها للإرادة القائمة بالتصنيف ولهدفها. يكون للسؤال عن "ماذا يجب أن أصنف" معنى موضوعيا مثل كل سؤال عن وقائع العالم. وحين أصنف البشر إلى مجموعتين فإن التصنيف يُشبع هدفًا من أهداف إرادتى ويراه كل الناس فى الوقت نفسه. كما تتضمن عملية "التصنيف" أيضا التأكيد على وجود اختلافات وتشابهات معينة قائمة يتم الاتفاق أو الاختلاف حولها. يصبح السؤال عن ما إذا كان التصنيف يُعبر عن شيء "موضوعى" أو عن شيء يستند على "الطبيعة الحقة للأشياء" سؤالاً عن مدى وضوح تعبير هدف اللحظة الحاضرة عن إرادتى وعن هدف أكبر آخر أكثر اتساعاً. ويظهر هذا الهدف الواسع فى صورة التأكيد على وجوب اعترافى بوجود العالم والإنسانية جمعاء بجانب المعانى العديدة للموضوعات التى أفكر فيها.

إذن تُعد المشكلة الحقيقية الخاصة بالصحة الموضوعية للتصنيفات التى أقوم بها مشكلة تتعلق بالوجوب. وترتبط بالسؤال عن ما يجب النظر له بوصفه مختلفاً وما يجب النظر له بوصفه متكافئًا وفى أى مجال؟ فالمسألة تتعلق بالغاية. ويجب حلها على أساس علاقة هدف اللحظة الحاضرة بهدف العالم ككل والذى يعد هذا الهدف اللحظى جزءًا منه. فإذا كان الله يميز كما يشاء بين الأشياء فإن السؤال عن مدى توافق إرادتى مع إرادة الله يُعد سؤالاً منطقيا وأخلاقيا فى نفس الوقت.

نخلص بعد دراسة عمليات الاختلاف والتشابه والتصنيف إلى أن للعالم جانبين لا ينفصلان عن بعضهما البعض. ويرتبط وجودهما والاعتراف بهما بالاهتمام الذى يقومان بتحقيقه. ونعبر عن هذه الاهتمامات بالتصنيفات التى نقوم بها. وتعتمد حقيقتها الموضوعية على تحقيق الإرادة التى تجرى هذه التصنيفات.

(٢)

بعد هذا العرض لمقولة التشابه والاختلاف ننتقل لنموذج من نماذج التشابه الاختلاف يُعد فى منتهى الأهمية وتقودنا دراسته إلى التعرف على باقى مقولات "عالم الوصف".

تقوم معظم تصنيفاتنا الذاتية أى تلك التى تعبر عن وجهة النظر الخاصة لوعى فردى على التمييز بين الوقائع الملاحظة وباقى العالم. لا نتعرف فى الواقع على الوقائع التى تقع أمامنا ونجعلها موضوعات لوعينا اللحظى الحاضر فقط وإنما نعترف فى الوقت نفسه بعالم الحقيقة الذى يقع فى الخارج. نقبل بوجوده بالرغم من عدم معرفة تفاصيل هذا الوجود. فتكون مدينة لندن موجودة وحقيقية حين نقوم بالتفكير فيها، ومع ذلك لا يعنى اعترافنا بوجودها اعترافًا بالعديد من الوقائع الاجتماعية والطبيعية التى ندرك احتواء المدينة عليها. ونلاحظ ذلك أيضا بالنسبة للوقائع التى استخدمها المذهب الواقعى عند مناقشتنا السابقة لهذا المذهب، ونظر لها بوصفها أمثلة على استقلال الوقائع التى لا تؤثر على العارف أثناء ملاحظتها.لا يلتفت إليها فى كل مراحل تفكيره أو يتأثر بها. تصبح وقائع عديدة مثل النجوم غير المرئية فى الفضاء أو الأمواج الهائلة فى البحار العديدة أو جبال القمر أو قبائل التتار غائبة عن وعينا تمامًا. لا نعترف بوجودها الواقعى المحسوس. وتكون ضائعة فيما يسمى بالمنطقة المظلمة فى وعينا ونطلق عليها اسم "باقى العالم".

يتكون ما نعرفه فى أية لحظة من قسمين. وتُعد المقارنة بين هذين القسمين أكثر أهمية فى جميع الوجوه من تلك المقارنة التى بدأنا بها هذه المحاضرة. لقد تم التركيز فى هذه البداية على الفرق بين ما هو حاضر فى الوعى فى أية لحظة وبين ما يتم التعرف عليه بوصفه تعبيراً عن الوجوب النظرى الذى يحكم عقلنا. أما الآن فإننا ننقل مجال تصنيفنا إلى مجال آخر. ميّزنا فيه بين ما هو حاضر أو ما يسمى موضوع الاعتقاد، وبين ما يتم التعرف عليه بوصفه كلاً متجانساً. فحين تفكر فى "آسيا"، وتفكر فى اعتقاد معين من معتقداتك حولها، يكون ما تفكر فيه أو تعتقد به ليس حاضراً

أمامك ومع ذلك يكون حاضراً فى عقلك. تدرك الفكرة عنه ومعناها الداخلى. فتعترف بالإضافة لاعتقادك فى "آسيا" أنها ليست إلا جزءاً من العالم الذى تعترف بوجوده، وإن كان باقى هذا العالم الذى تعترف به غامضا. يكون وجود هذا العالم وجوداً حقيقياً ومضافًا لمعرفتك "بآسيا" وقد سبق أن أكدنا على أن فكرتك عن "آسيا" وحدها ليست كافية فى حد ذاتها، ولا يمكن التعبير عنها وحدها. تم الشعور بأن التفكير فى آسيا جزئى. ويميل هذا الشعور إلى دفعك للتفكير فى موضوعات وأفكار أخرى لا تكون حاضرة حضوراً مباشراً أمام الوعى بل كامنة فيه، أفكار مثل علاقة آسيا بباقى "الجانب الشرقى" أو علاقة الشعب الآسيوى بالإمبراطورية البريطانية أو بتاريخ العالم. ولا تكون واعيًا بالقدر الذى تحتاجه من هذه الأفكار الملحقة أو تلك الوقائع لتجسيد المعنى الكامل لفكرة آسيا مادامت أحكامك مركزة حول آسيا وحدها.

يتضمن كل "فعل معرفى" تجريداً متعمداً من "خلفية الواقع" المعترف به وندركه بوصفه العالم. ويتم ذلك من أجل الانتباه الواضح للموضوعات الخاصة بمعرفتنا الحاضرة. وينتج عن ذلك نوع من التباين بين الشىء المعروف وخلفية المعرفة. فالمعرفة لها جانبان:الأول، الموضوعات المدركة ويتم الوعى بها فى معتقداتنا الحاضرة. والثانى، ما يتم الاعتراف به على جهة الإجمال أو بوصفه الكل المتجانس والمفرد أو الجزء المسمى "باقى العالم".

يثير مثل هذا النوع من التصنيف دائما سؤالاً عن أساسه ومعناه. ويأخذ هذا السؤال دائما صورة استفسار عن ماهية العلاقة الحقة بين الموضوعات الموجودة المتنوعة فى خلفية الوعى ولا نفكر فيها والموضوع الذى نفكر به فى اللحظة المعرفية الحاضرة؟

تجيب كل النظريات الواقعية للمعرفة، بل ومعظم النظريات الفلسفية العامة التى تتحدث بلغة المذهب الواقعى على هذا السؤال: "إن الموضوعات التى لا نفكر فيها الآن لا تكون حاضرة فى معرفتنا على الإطلاق. لا تؤثر الموضوعات الغائبة فى العقل، ولا تصبح موضوعات فيه إلا إذا بحثنا فى بعض الحالات عن معنى لها. أما حينما لا تكون موضوعًا للتفكير وبوصفها هذه الموضوعات أو تلك، فإنها لا تُعد أفكاراً على

الإطلاق". تبدو هذه النظرية بسيطة وواضحة وتستند على الموقف الطبيعى. ومع ذلك تتعارض مع تحليلنا للعلاقة بين المعانى الداخلية والخارجية للأفكار. وتنهار مع انهيار المفهوم الواقعى للوجود. وبالتالى لا نستطيع الأخذ بها.

إذا كان الشىء لا يمكن أن يُوجد مستقلاً عن الأشياء الأخرى وترتبط طبيعته بطبيعة كل الأشياء فإن المعرفة حين تواجه الواقع تواجهه كله فى لحظة واحدة. ليس هناك سؤال يمكن طرحه غير السؤال عن كيف يحدث ذلك؟ لا تعترف أية نظرية معرفية بتجريد معرفتنا اللحظية أو اتساع مدى جهلنا اللحظى بوقائع العالم ككل فى هذه اللحظة المعرفية، بصورة أوضح من اعتراف نظريتنا المثالية. ومع ذلك من الضرورى أن نثبت بصورة واقعية أن هذا التباين يبين المعرفة اللحظية وباقى وقائع العالم تستند على وحدة باطنية. إذا قلت "يجب أن تكون الموضوعات التى يحويها العالم غير موضوع آسيا الذى أفكر فيه، موضوعات لأفعال معرفية أخرى غير فعل التفكير فى آسيا" فإن من الضرورى الإجابة "أنها إذا كانت أفعالا معرفية أخرى لن يوجد بينها وبين فعل التفكير فى "آسيا" أية رابطة مشتركة. وبالتالى لا تصبح أفعالا معرفية على الإطلاق. لا يمكن الاعتراف بوجود فعلين معرفيين معًا إلا إذا اشتركا فى موضوع واحد. إذا كانت الموضوعات الأخرى الملحقة بموضوع آسيا مستقلة تمامًا عنه لن تكون هناك صلة بينها وبين آسيا. وإذا وجدت آسيا لن توجد هذه الموضوعات بالضرورة. ولما كانت معرفتى بآسيا تكون بمعنى معين معرفة بالفعل لهذه الموضوعات الأخرى فإن معرفتى أيضا تشترك بمعنى معين مع المعرفة التى تعرفها. ومازلت أقصد هذه الموضوعات وليست غائبة كلية عن الوعى، وإن كانت غير حاضرة أمامه الآن.

يثبت كل من يحاول إنكار هذه الدعوة صحتها بصورة ضمنية أى يتضمن إنكارها إثباتها. فحين يحكم فرد بوجود موضوعات متنوعة وحالات معرفية متنوعة، ويتضمن هذا الحكم أن فكرته الحاضرة عين هذه الموجودات ومعناها الحاضر يتم التعبير عنه فى وجود هذه الوقائع نفسها، فإن مثل هذا الحكم يتضمن وجود وحدة حقيقية تشمل بطبيعتها ليس فقط الوقائع المنعزلة المتنوعة بل تشمل هذه الوقائع

ومعرفته بها أيضا. لذلك يعرف كل من يدرك موضوعًا حسيًا بمعنى معين كل الموضوعات. وبالتالى يصبح السؤال الآن: بأى معنى يكون الفرد جاهلاً بأى موضوع من الموضوعات؟

نجيب مباشرة إن علاقة الموضوعات المعروفة بالموضوعات غير المعروفة تشبه علاقة الموضوعات التى ننتبه إليها بتلك الموضوعات غير الواضحة والضائعة فى خلفية الوعى. فيعنى الجهل عدم الانتباه للتفاصيل. ويعود الجهل بمحتويات الحس أثناء الوعى اللحظى بموضوع معين إلى اتجاه الانتباه الذى نستطيع تبديله من لحظة لأخرى وفقًا لإرادتنا وللتبديل الإرادى لوجهة نظرنا. ونشير هنا إلى حالات الانتباه الإرادى أو عدم الانتباه. فنهمل ما نراه حتى نسمع بصورة أوضح أو نهمل وضع الجسد حين نفكر بصورة مركزة. لا يعنى ذلك أن الانتباه أو عدم الانتباه فعلان نستطيع تبديلهما كما نشاء. إذ تخضع عملية الانتباه للوقائع وعدم الانتباه لها لمجموعة من الخطوات العديدة التى تشكل فى مجموعها ما نسميه "بعملية الخبرة". لا يتم النظر لهذه العملية بوصفها شيئا يتم تحديده من الخارج كما يقول التجريبيون أو من مجرد استقبالنا السلبى للوقائع أو كما تظهر أمامنا. فالخبرة تتحدد من الداخل. ويتم تحديد خطواتها حين نسعى لمواجهة الوقائع وملاحظتها، وحينما نبحث، ونستفسر، ونفكر، ونراقب. ويُعد كل تبديل للانتباه مهما كان بسيطًا خطوة من الخطوات العديدة التى نحاول بها تصحيح أخطاء نمط وعينا وعلاج نواقصه والانتقال إلى صورة أفضل له. من جهة أخرى لا يكون هذا التضييق لانتباهنا أو قصد مجموعة قليلة من الوقائع أو هذا التجاهل للتفاصيل العديدة للعالم الذى نعترف بوجوده بشكل مبهم وغامض شرطًا مفروضًا من الخارج. لا يكون هذا التحديد ناتجا عن شىء غريب ومستقل عن إرادتنا وإنما ينتج من الإرادة التى يكون فعل انتباهنا تعبيرًا من تعبيراتها الزمنية أى الإرادة التى يشكل تجسدها عالم الوقائع كله. بذلك، لا يشكل هذا التضييق فى حد ذاته فعلاً لحظيًا حاضرًا من أفعالنا بل حالة من حالات إرادتنا. صفة لاهتمامنا الحالى فى العالم، تتمثل فى أننا نريد الانتباه لعدد قليل من الوقائع بينما تشكل باقى الوقائع الخلفية المظلمة والغامضة للعالم. وكما أن فشل العاشق فى محاضرتنا السابقة فى حبه لم يتم

دون موافقة ضمنية من إرادته، كذلك لم يكن فشلنا فى معرفة تفاصيل هذا العالم الغامض من الوقائع إلا بموافقة ضمنية من إرادتنا بالرغم من رغبتنا الواعية فى معرفته، ومعرفة أكثر مما أمامنا دائما. ويُعد هذا الصراع الباطنى لإرادة العالم مع ذاتها، وتحقيق الإشباع من التغلب على حالات عديدة من عدم الإشباع الصفة الأساسية لهدف العالم الذى نجد أنفسنا نقدره وندرك قيمته، بالرغم من أننا لم نواجه فى عملية المعرفة إلا ظاهرة جزئية بسيطة من ظواهره.

تعنى محدوديتنا عدم الانتباه الفعلى إلا فى الاهتمام بعدد قليل من الوقائع وتفاصيل العالم. ومع ذلك لا تكون تفاصيل العالم الأخرى اللامتناهية غائبة كلية عن معرفتنا. ندرك وجودها بصورة غامضة. تختلف عن الوقائع التى أمامنا. ندرك وجودها بصورة مجردة، ونعترف بها فى صورة ما يسمى "باقى العالم". نعترف بوجود "هذا الباقى" بوصفه شيئًا غير تلك الأشياء القليلة التى نعترف بوجودها الآن أمامنا. ولما كنا نحن أنفسنا بمعنى معين نتاج معنى "باقى العالم"، وصح أن الوقائع الخافية تفاصيلها عنّا قد تختلف عن ما هى عليه الآن فإن تقديرنا لما نعرفه حسيا أو واقعيا قد يختلف أيضا عن ما هو عليه الآن.

لم نشرح مصادر النقص فى معرفتنا بافتراض وجود شيء خارجي. ولا نفترض الوجود المسبق لكائن معين بين الكائنات يسمى الذات العارفة المحدودة، تُفرض المعرفة عليه وتستقبلها حواسه وليس النقص فى المعرفة إلا نقصًا فى هذه الانطباعات الخارجية. وإذا أمكن قبول هذه الفروض السابقة من وجهة نظر النظرية النفسية أو النظرية الميتافيزيقية عن النفوس الفردية فإنها لا تقدم نظرية عامة فى المعرفة. ليس علم النفس إلا نتيجة لإحدى اهتمامات الإنسان الجزئية فى العالم الطبيعى. وسندرس هذا الاهتمام بالتفصيل فى المحاضرة الرابعة. كذلك لا نستطيع أن نفترض مسبقًا وجود . النظرية الميتافيزيقية حول تعدد الذوات الفردية التى نعرض لها فيما بعد. يجب علينا حين نتعامل مع النظرية العامة للمعرفة المحدودة أن نتعامل مع وجود حالة معينة من الانتباه فى لحظة زمنية معينة.لا نعلم هنا شيئا عن وجود جواهر نفسية أو ذوات فردية ميتافيزيقية، يتم التأثير عليها من الخارج، وتبنى معرفتها على أساس انطباعاتها

الخارجية. كما لا تحتاج هذه النظرية العامة لافتراض وجود ما يسمى بسلسلة منفصلة من الحالات العقلية تلازم سلسلة من العمليات الذهنية. وتفترض أن هذه السلسلة قابلة للدراسة عن طريق قوانين الارتباط التى تحدد تسلسلها. والحقيقة، لا يمكن الحكم على صحة هذه المفاهيم من الناحية الميتافيزيقية إلا على أساس نظرية عامة حول ما يشكل نمط معرفتنا. ويجب أن ينصب اهتمامنا لتشكيلها على عدة أمور: أولا، الموضوعات التى توجد فى الواقع والخبرة وتحقق الهدف تحققا كاملا أو ناقصًا. وثانيا، شروط الانتباه التى يتم التعبير عنها فى الوعى الحاضر بصورة كاملة أو ناقصة. ثالثا، مسألة الاعتراف بالوقائع وإمكانية الجهل بها. رابعًا، معتقداتنا والحقائق المتعلقة بها. ويمكن القول إن العالم يُجسد إرادتنا. وتجسد اللحظة العابرة من الوعى جزءًا من هذه الإرادة. ويتم التعبير عن هذا الجزء أولا فى الانتباه لعدد قليل من وقائع العالم وثانيا وفى الوقت نفسه فى عدم الانتباه لوقائع عديدة أخرى تقع فى الخلفية الناقصة للواقع المعروف بوصفها تمثل بقية العالم. نستطيع إذا ما عبرنا عن الموضوع كله بصورة غائية وليست علّية الإجابة على السؤال التالى: "لماذا لا نستطيع معرفة كل الأشياء بصورة واضحة مادام وجودها يكون متضمنا فى وجودنا الحاضر؟" نقول ببساطة إننا لا ننتبه لكل الأشياء وإنما لعدد محدود فيها. بمعنى آخر لا نهتم دائما ببقية الأشياء التى تختفى فى خلفية معرفتنا. فتضيع هذه البقية فى وعينا كما يضيع شكل الغابات على التلال البعيدة مع أشكال الكتل الصخرية وتصبح واحدة مع الكل.

(٣)

قد تبدو هذه النظرية بسيطة ولكن هذه البساطة لها قيمتها وفوائدها العديدة. فتحدد هذه النظرية الخاصة بعلاقتنا ككائنات محدودة بالعالم الواقعى مسبقًا الصورة التى ننسبها إلى نسق الوقائع التى نعترف بوجودها ونتعرف عليها.

وإذا كنا قد توصلنا حين تناولنا المفهوم الثالث للوجود إلى تعريف الموضوعات الرياضية والطبيعية بوصفها موضوعات للخبرة الممكنة فإن الوقائع التى نعترف بها

وفقا لوجهة نظرنا الحالية كوقائع حقيقية تعد بالنسبة لأية لحظة من لحظات الوعى "موضوعات لانتباه ممكن". حقيقة قد لا يشكل ذلك كل وجودها بل أحد جوانبه الصحيحة. فإن كانت هذه الوقائع الحقيقية حاضرة كلها الآن فى الخلفية الغامضة لوعينا الحاضر فإنها ليست موجودة بوصفها موضوعات متميزة. لا يمكن معرفة أى موضوع منها إلا إذا كانت لدينا القدرة على الانتباه لوجوده الفعلى، وتبدو علاقاته الحقيقية كما لو كانت تسمح فى مناسبات معينة بتفرقته عن باقى الوقائع وبالطريقة التى يُفرق بها الانتباه الواعى بينه وبينها.

ويمكن القول إننا نواجه بذلك الصورة المجردة لرؤية العالم الذى يعبر عن نفسه فى مقولات عالم الوصف. يكون الموقف فى هذه الخطة كالتالى: يمنع سلوك معين من جانب الإرادة كل فرد منا من الانتباه إلى الكل الواسع المسمى "باقى العالم". ويتم منع أية محاولة من جانبنا لمعرفة وقائع هذا العالم، بسبب أن حالة عدم الانتباه المفروضة علينا، لا تخفى عنا الوقائع الجزئية ذاتها، وإنما المعرفة التى نرغبها عن أنفسنا. إذ يبدو جهلنا الإنسانى والمعرفى أكثر المسائل التى تعترض تحقيق الذات وتحدد قدراتها. ويدفعنا هذا التحديد ذاته إلى رؤية الوقائع من لحظة لأخرى فى ضوء مقولة "الوجوب" أى يجب أن نذعن لكى ننجح. يجب أن ندرك محدوديتنا ونشعر بتبعيتنا قبل أن نأمل فى التعبير عن أنفسنا. بمعنى آخر نكون فى وضع نأمل فيه أن نرى العالم الواقعى معبراً عن إرادتنا إذا تعلمنا مسبقًا كيف نسلك، ونرى من وجهة أخرى، هذا السلوك الذى نسلكه ليس إلا رد فعل أو استجابة. نفرض مسبقًا وقائعنا حتى نحقق أهدافنا، بينما لا نستطيع تحديد هذه الوقائع إلا وفقًا لأهدافنا. تلك هى الدائرة الحتمية لمحدوديتنا. ونحاول الهروب من هذه الدائرة الحتمية لمحدوديتنا فى أية لحظة حين نسلك بطريقة عشوائية إلى حد ما. فنسعى فى عملية الخبرة إلى هدفنا والوسائل لتحقيقه فى الوقت نفسه.

فإذا أردنا فى هذه المرحلة البحث عن تعريف أفضل لسلوكنا ليس أمامنا إلا تكرار العملية التى يقوم بها أى كائن فى بداية حياته لتنمية ذكائه. يسلك هذا المخلوق الصغير سلوكا عشوائيا. لا يدرى ماذا يريد أو ماذا يشتهى. لا يخضع سلوكه فى هذه

المرحلة للتنظيم أو التخطيط. ويبدأ في تنظيم حياته حين يهتدى عن طريق المحاولة والخطأ إلى تحقيق بعض النجاحات. فكيف يتم ذلك؟ يبدأ ذلك عن طريق ملاحظة بيئته والقيام بعمليات التفرقة والتميز. يسلك فى هذه الحالة سلوكًا يتضمن نوعًا من الإذعان اللحظى والمؤقت لكل ما قد يحقق له فرصة للتعبير الذاتى. تُسلم هذه المرحلة النامية من الذكاء نفسها لما نسميه بوصف وقائع الخبرة لما تأتى لنا أو تفرض علينا. وبالتالى نهتدى بطريقة غير مباشرة لخطة نستطيع بها تحقيق ذاتنا والتعبير عنها.

يُعد هذا الجهد فعلا إيجابيا وسلبيًا فى الوقت نفسه. يتضمن اعترافا بما ليس معطى وملاحظة فى نفس الوقت لما هو معطى. فليس هناك مفهوم عقلى للخبرة إلا بواسطة الربط بين الخبرة الحاضرة والخبرة الماضية. ويُعتبر فعل الربط دائما تجاوزا لما هو معطى الآن. يمنع نشاطنا تجاه الانتباه للوقائع الموجودة فى الخلفية الواسعة للعالم فى لحظة التفرقة والتميز تحقيق أى هدف آخر إلا هدف الانتظار والترقب أى ليس أمامنا إلا الانتظار. ونستطيع ملاحظة ذلك لدى الكائنات الأقل ذكاء. أرى من نافذة مكتبى أحيانا "قطة" صغيرة تحاول الإمساك "بسنجاب" يقفز من شجرة لأخرى. تظل جالسة تراقب هذا الحيوان. وتأمل أن تجسد معناها الداخلى بالإمساك به. وبعد طول فترة الانتظار وحيرتها من حركة السنجاب الدائمة، وشعورها بالإهانة من سخريته، قررت عدم الهجوم عليه وفضلت الجلوس والمراقبة. تحولت إرادتها إلى الانتظار لساعات طويلة دون حركة. فضلت الحصول على العلم بدلا من القيام بالأفعال. تتعلم طريقة سلوك السنجاب وعاداته. وتحيا حالة الصبر التى يحياها العلماء لدراسة عالم الوصف.

ليس هدفنا الآن تحديد الطرق والاختبارات التى يستخدمها أى علم خاص وإنما تحديد المفاهيم الرئيسية التى تهدينا إليها تلك الطريقة فى رؤية العالم. من الواضح أننا لا نأمل من هذه الطريقة تحقيق نظرة نهائية لحقيقة كل الأشياء. ومع ذلك يثبت لنا أن المجردات التى نتعامل معها مفيدة ونافعة وتقوم على الحقيقة النهائية للأشياء بالرغم من أنها ليست نهائية فى حد ذاتها. وخاصة حين يساعدنا العالم على الاقتراب من معرفة حقيقة الأشياء. لن نحاول فى الفترة المتبقية من المحاضرة تقديم تفسير

سيكلوجي لذكائنا الوصفي ولمقـولاته. وإنما سنهتم فقـط بمعـرفة الأصل المنطقي لهذه الأفكار، أي الطريقة التي تشكل بهـا الصـور البسيطـة منها الصور المركبة والأكثر تعقيداً.

نعود إلى النظرة القائلة إن العالم الواقعي يتشكل من وقائع تنتظر الانتباه إلى وجودها . ونسأل ما التشكيل الذي يجب أن يكون عليه هذا العالم؟

قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نوضح بعض الأمور المصاحبة لعملية التمييز والتي تُعد مهمة لتفسير بنية أي عالم ندركه كموضوع لانتباه ممكن. حين أقوم بالتمييز بين علامتين على السبورة أو بين وجهي العملة أو النرد ألاحظ وجود شيء بين الموضوعين المميز بينهما أو وجود مساحة مكانية بينهما. لذلك يتطلب التمييز إجراء تمييز آخر. ويتطلب كل تحليل لكل معين إجراء تحليل آخر جديد. ويؤدي كل تركيب لمجموعة من العناصر المتفرقة في كل واحد جديد (مثلما يشكل جانبا العملة حين ينظر لهما مع المادة التي بينهما كلا واحداً) إلى التمييز مجدداً مرة أخرى بين هذا الكل الجديد وباقي العالم الذي يحدد الجزء الملاحظ من بين باقي الأجزاء. بذلك تتجه عملية التمييز التي نقوم بها في كل حالات وعينا بالعالم الخارجي إلى عملية التكرار(٣). فتتطلب عملية التفرقة أو التمييز أن تؤدي كل خطوة فيها إلى الشروط التي تفرض علينا تكرار نفس الفعل الذي دفعنا إلى التمييز في الحالة السابقة. فحين أقوم بالتمييز أكون قد وضعت أساساً لتكرار عمليات التمييز. وتستدعي كل عملية تمييز القيام بتكرار العملية ذاتها مرة أخرى.

حين ندرس عالم الأشياء الممتدة تشكل الصفة التكرارية لعملية التمييز بالنسبة لنا دافعاً لتفسير ما نسميه بالبنية الحقيقية للمكان نفسه. ونلاحظ عند التمييز بين شيئين في المكان وجود مسافة بينهما. ثم تصبح هذه المسافة ذاتها أساساً للتمييز بين الأشياء التي قد تقع فيها. ونجد أنفسنا بتكرار هذه العملية إلى مالا نهاية نصل إلى

---

(٣) Josiah Royce :The World and the indivdual, p. I, The supplemetary Essay, p495.

المسلمة المألوفة لدينا عن القسمة اللانهائية للمكان. وحين يتم التمييز بين مجموعة من الموضوعات المكانية، ثم النظر لها ككل مرة أخرى بعد تمييزها، ووضع هذا الكل بين أقسام أخرى للمكان، وإعادة تكرار عملية التمييز مرة أخرى، فإننا نصل إلى المسلمة المألوفة عن "لا نهائية المكان".

تبين هذه الدراسة السابقة لعالم الأشياء ما يلى :

١ – يدفعنا التمييز فى حالات معينة بين موضوعين إلى معرفة موضوع ثالث بينهما وإلى تحديد موضوعين آخرين يقع موضوع التمييز بينهما. فإذا كنا نميز بين أ و ب فإننا نعرف الموضوع "م" بوصفه بينهما. ونعرف أيضا الموضوعين "حـ" و "د" بوصفهما الموضوعين اللذين يقع أ و ب بينهما.

٢ – تؤدى هذه الملاحظة السابقة نفسها إلى تمييزات جديدة وتصبح عملية متكررة. ينتج عن ذلك أن يصبح لدينا فكرة عن بناء موضوعى معقد نستطيع أن نصف به عالم الوقائع. ويقدم لنا قانون عملية التمييز التى نمارسها فكرة عن قانون عالم الوقائع وبنيته. ونستطيع التحقق عن طريق الخبرة المستقبلية من صحة هذا القانون. ويمكن القول إن مسألة تكرار عمليات التمييز تنطبق على الزمان مثل انطباقها على المكان. السؤال الذى يفرض نفسه الآن: هل الصفة الخاصة لعملية التمييز صفة عامة فى طبيعتها، أى حين نقوم بالتمييز تكون الشروط الخاصة بالبحث عن فروق جديدة بتكرار عملية التمييز حاضرة دائما أو أن البحث عن نقاط بين النقاط مسألة تتحدد وفقا لشروط خاصة معينة، مثل تلك الشروط الخاصة بخبرتنا بالزمان والمكان؟ وما الذى يترتب عن ذلك بالنسبة "للمفهوم" الذى قد نشكله عن بنية عالم الوقائع؟

قد تبدو الإجابة الواضحة أننا قد نصل فى بعض الأحيان إلى حدود واضحة لعملية التمييز فلا يوجد فى عالم الأعداد أى أعداد صحيحة بين العدد ٢ والعدد ٣ أو بين العدد ٣ والعدد ٤ طالما ننظر لسلسلة الأعداد الصحيحة فى ترتيبها الطبيعى. وينطبق ذلك على سلسلة بسيطة من الموضوعات التى يشبه نظامها نظام سلسلة

الأعداد الصحيحة. إذ يكون كل عضو من أعضاء السلسلة متبوعًا بعضو واحد تال له. لا يوجد بينهما شيء ينتمي للسلسلة ذاتها. ويسمى هذا النوع من السلاسل وفقا للرياضيات المعاصرة باسم "السلسلة جيدة التنظيم". ومع ذلك كما بيّنا في ملحق الجزء الأول لا توجد أية مجموعة من الموضوعات مستقلة بذاتها. ولابد أن تكون جزءًا من مجموعة لا متناهية. وبالتالي تُعد موضوعات أية سلسلة منظمة أجزاءً من التعبير عن عملية تكرارية أو من سلسلة منظمة لهذه العمليات التكرارية ذاتها. وتحوى هذه العمليات كما سبق أن وضحنا بالملحق عددًا لا حصر له من عمليات التمييز. لذلك، قد يكون من الممكن وجود حالات يستحيل فيها البحث عن موضوع بين الموضوعين المميز بينهما إلا أن من الواضح أن اكتمال التمييز بين موضوعين بصورة نهائية مسألة مستحيلة منطقيا. فليست عملية التمييز قاصرة على التمييز بين موضوعين فقط، وإنما من الممكن تطبيقها على أكثر من موضوعين أو على مجموعات من الأنساق الخاصة بالوقائع(٤).

السؤال الآن : كيف تعرّفنا على القانون بوصفه صفة للعالم وجانبا له؟ هل عن طريق الحدس الذى فرض نفسه علينا بوصفه طريقًا مضمونا وغير مشكوك فيه؟ لا يعرف مذهبنا المثالى مثل هذه الضمانات الأولية. يجب أن يحتمل كل حكم النقد. ويمكن أن تهرب الأحكام من النقد بدعوى أنها أولية. هل طبع الخالق حين خلق نفوسنا عليها نسقًا من المبادئ التى تتسق مسبقًا مع الوقائع فى العالم؟ وبالتالى، إذا كانت نظريتنا الميتافيزيقية صحيحة لابد أن تثبت أن أفكارنا يجب أن تتطابق مع نظام موجود فى الوقائع الخارجية. نرفض مثلما رفض "كانط" من قبل القول بهذا الاتساق المسبق. وكان سبب رفضنا كما عرضناه من قبل فى المحاضرة السابقة من سلسلة المحاضرات الأولى متمثلاً فى رفض مبدأ "المطابقة". لا تمثل "المطابقة" العلاقة الأساسية بين الفكرة

(٤) نلاحظ أن الرياضيات المعاصرة قد طورت مفهوم السلسلة المنتظمة التى ينطبق على سلاسل الأعداد الصحيحة التى يكون لكل عنصر فيها عنصر تال له حتى يشمل السلاسل المنتظمة اللامتناهية للكنتورات التى تكون لا متناهية ويلى كل عنصر داخلها عنصر واحد خاص به.

والموضوع. لا يكون العالم مجرد مجموعة من الوقائع التى يجب أن تتطابق معها أفكارنا. تشترك نظريتنا مع نظرية كانط (ولقد أخذنا منه الكثير فى هذا الجزء الأساسى من نظريتنا) فى القول إن قوانين العالم الموضوعى ليست إلا تعبيرات عن مجموعة من المقولات التى تحددها كل من العملية الذاتية ووحدة الإدراك التى تضم كل الحقيقة. لا تكون المقولات لدينا مطبوعة على مادة خارجية مثل مقولات "كانط" وإنما تتصف إلى حد ما بالذاتية والموضوعية. قد نشترك فى ذلك مع صور عديدة أخرى للمثالية إلا أن مذهبنا لا يتطابق معها تماماً. إذ نختلف عنها فى الطريقة التى نحدد بها "مقولاتنا" الخاصة والصور التى نعطيها لها. ويحدد الأصل المنطقى لمفهوم القانون الحقيقى التعريف الذى نضعه لهذه المقولات ولمصطلح المقولة. كما يحدد أيضا مدى خضوع الواقع للقانون. بذلك نتحرر من سيطرة الميتافيزيقا الشعبية. نقضى على الخرافة التى ترى كل شىء خاضعاً لضرورة مطلقة وثابتة ونكتشف أن الضرورة ما هى إلا أحد جوانب الوقائع المجردة. وليس لهذا الجانب أية قيمة إلا إذا سمح العالم بوجود الفردية والحرية.

يُعتبر مصطلح "السلسلة" أنسب مصطلح للتعبير عن النظام القانونى للعالم. فلا تخضع الوقائع للقانون إلا إذا كانت مرتبة فى سلاسل قابلة للتحديد أو فى أنساق من الأنظمة المسلسلة. لا تصبح علاقة العلة المادية بالنتيجة علاقة محددة إلا إذا نظرنا لها بوصفها صورة من صور السلاسل الموجودة فى العالم. كما تعتمد معرفة الوقائع الجزئية التى يصعب تصنيفها ومعرفة غايتها على إدراك السلسلة التى تنتمى لها أو نسق السلاسل التى يضمها مع الوقائع الأخرى. ويشارك المفهوم العام للسلسلة فى تشكيل عالم الوصف وعالم الحياة الفعلية للإرادة. ليس هناك فرق إلا فى أنماط التسلسل وأنواع السلاسل. فتصبح السلسلة المنظمة صفة الإرادة ما دامت واعية بذاتها وتعرف دائما ما الذى يجب عليها القيام به أى تعرف الخطوة التالية دائما. بينما يتصف عالم الوصف بنمط من النظام المسلسل الأقل كمالاً أو من مرتبة أدنى من نظام الإرادة.

قد يكون من المفيد فى بداية مناقشتنا لهذه المقولة أن نبين مدى اتساع تطبيق مفهوم "السلسلة" من الناحية التجريبية، وكيف يكون حاضراً أينما وُجد القانون. حقيقة، من المستحيل عرض جميع النواحى التى ينطبق عليها وإنما يكفى أن ندرك أن النظام المسلسل يُوجد دائما أينما ننظر فى عالم الواقع القابل للوصف والإدراك. إذ يثبت كل من الزمان والمكان وجود هذا المبدأ فى تفصيلاتهما. ويعتبران ومعهما سلسلة الأعداد من أكثر الصور التى يظهر فيها النظام المسلسل. وتُعد حياتك أو حياتى بوصفها سلسلة مترابطة من الحوادث نماذج لهذا النظام. وتتضمن كل العلاقات الاجتماعية المهمة بصورة مباشرة أو غير مباشرة وجود أنساق من النظم المسلسلة. فهناك المدينون والدائنون، والأصدقاء، والجيران، والمواطنون، والمدرسون، والطلبة، الموظفون والرؤساء، وهناك أيضا العلاقات المختلفة بين أفراد الأسرة، وهكذا إلى ما لانهاية من النظم. تتصف أية علاقة اجتماعية مثل العلاقة مع المدين، والصديق، والجار، والمواطن، والمدرس، والرئيس، والمرءوس، وأبناء العم، بنفس الصفة المنطقية التى تظهر فى القول "إذا كان "أ" له علاقة مع "ب"، فربما يكون للعنصر "ب" العلاقة نفسها بالفرد "حـ". وكذلك يكون للفرد "حـ" علاقة بالفرد "د". وهكذا يشكل الأفراد "أ" و "ب" و "حـ" و "د" سلسلة منظمة. تكون أحيانا على نطاق ضيق ومحدود وتكون فى معظم الأحيان واسعة وممتدة. يتضمن التاريخ الطبيعى حين يصنف الكائنات ويدرس وظائف الأعضاء، وأسباب التحلل والتطور وأنماط الحياة مفهوم السلسلة المنتظمة. وتُعد الجيولوجيا فى جانبها الوصفى مثالاً على وجود النظام المسلسل، فتصنف الصخور والحفريات والتكوينات فى مجموعة من السلاسل المنتظمة. ولا تختفى هذه الصفة من مفاهيم العلم حين نبحث فى الكيمياء والفيزياء والفلك والميكانيكا. ويعد النسق المسلسل للعناصر الكيميائية مثالاً واضحاً عن كيفية النظر للوقائع المنفصلة على أنها تمثل مراحل لنسق منظم على درجة عالية من التعقيد، يتم فهم عمليات العلم الطبيعى بإدراك كل مراحلها فى سلسلة منفردة أو فى نسق من السلاسل التى يُسميها الرياضيون "التحولات". وتظهر هذه السلسلة من التحولات من خلال الحالات المتعاقبة لتبريد جسم معين تحت شروط مادية معينة. يحدث فى الفلك رد الأماكن التى توجد النجوم بها إلى نظام معين عن طريق استخدام نسق من الإحداثيات الفلكية، تماما

مثلما يتم تنظيم معرفتنا للأماكن الجغرافية على سطح الأرض بمفاهيم خطوط الطول ودوائر العرض. كما أدى تصنيف الطيف الشمسى فى علم الفلك المعاصر إلى تنظيم النجوم فى أنساق منتظمة. وهكذا نستطيع أن نجد فى كل الأحوال علاقة محددة بين العمليات الطبيعية التى تحدث لكل الأجسام التى قد تبدو منعزلة أو منفصلة عن بعضها البعض فى العالم المرئى(٥).

يُعد من الأمور المألوفة اليوم وجود العديد من مظاهر البنية المسلسلة لعالم وقائعنا. ويظهر ذلك واضحًا فى اعتماد العلوم الطبيعية الدقيقة على النظرة الكمية للوقائع. حقيقية يحوى منطق مفهوم "الكم" مسائل خاصة غاية فى التعقيد، إلا أن من الواضح أن أى نسق من الكميات، كالمسافات والأزمنة والكتل ودرجات الحرارة والضغط، يُعد نسقًا مسلسلاً من الوقائع أو مركبا من الأنساق المنظمة والمتسلسلة. تتضمن كل العلاقات الكمية كعلاقة التساوى، وأكبر من، وأقل من، وجود ترتيب معين داخل الأنساق يقوم على التسلسل المنظم. لذلك، لا تقوم القيمة المنطقية لمفاهيم "الكم" فى العلم على أية ميزة خاصة بمفهوم الكم وإنما على دقة صُور النظام المسلسل التى تكون قابلة للكشف فى أى عالم كمى للوقائع. لا تُعد الصفة الكمية صفة العلم الأساسية بل إمكانية الرد النسبى لوقائعه إلى مجموعة من الأنساق منتظمة التسلسل. ويُعتبر النظام وليس الكمية المقولة الأساسية للفكر العلمى الدقيق فى وقائع العالم(٦).

السؤال الآن: ما الأساس المنطقى لمقولة النظام المسلسل؟(٧) تحتاج الإجابة العودة لدراسة ما يترتب منطقيا على التفرقة بين موضوعين أو التمييز بينهما. ولابد من دراسة هذا الموضوع بالرغم من صعوبته وطبيعته التجريدية.

---

(٥) سبق أن وضحنا أن أنساق الأفعال والأفكار وبنية الذات تعد نماذج لمفهوم السلسلة المنظمة. ولمعنى الترتيب والتمثل الذاتى. انظر الملحق فى الجزء الأول من هذا الكتاب.

(٦) أدين فى هذا الموضوع للأستاذ "شارلز بيرس"، ولدراسة "ديدكند" و"كانتور". انظر مقال "شارلز بيرس" منطق العلاقات، مجلة مونست، الجزء الثالث، ص٢٠٥ .

(٧) لمعرفة المعنى العام للقيمة العملية لإدراك الوقائع فى صورة "مسلسلة": من الضرورى قراءة الفقرات الخاصة بالموضوع فى كتاب "وليم جيمس" علم النفس (الجزء الأول، ص٤٩٠، والثانى ص ٦٤٤). أحاول أن أحلل الجوانب المنطقية لما سماه الأستاذ "جيمس" بالصفة النفسية الأساسية لعملية المقارنة. تناولت فى الملحق فى الجزء الأول الصورة الأولية لسلسلة العدد. ونتناول هنا نمط النظام المشتق فيها.

(٤)

لاحظنا حين نقارن بين موضوعين بصورة مقصودة أو حين نبحث عن أوجه التشابه والاختلاف بينهما وجود شيء بين الموضوعين وأنهما يقعان بدورهما بين موضوعين آخرين. كما أثبتت عمليتى التمييز والتركيب اللتين نمارسهما فى مثل هذه الحالات، وجود "العملية التكرارية" أو التكرار الذاتى الذى يقودنا إلى تكوين مجموعة من المسلمات عن البنية الموضوعية لنسق الوقائع التى تنتمى له هذه الأشياء. وبالتالى نحتاج إجراء نوع من التعميم المنطقى للعلاقة التى تُعبر عنها كلمة بين لتقدير معنى هذه العمليات وكليتها.

اقترح الأستاذ كيمب[٨] فى دراسته عن العلاقة بين النظرية المنطقية للفئات والنظرية الهندسية للنقاط". مثل هذا التصميم المنطقى وإن كان لغرض يختلف عن غرضنا فى هذا البحث. ولا يجب اعتبار الآراء التى استعنت بها من اقتراح الأستاذ "كيمب" مسئولة عن النتائج التى توصلت إليها أو عن الدوافع التى دفعت إلى هذه التأملات. ما يهمنا من آراء وأبحاث الأستاذ "كيمب" يتمثل فى تأكيده على وجود صفة منطقية مشتركة فى حالتين مختلفتين تمامًا. فعندما توجد ثلاث نقاط على خط واحد يقال إن "واحدة" تكون "بين" اثنتين منهما. وعندما توجد فئتان من الموضوعات مثل الفئة "أ" والفئة "ب" فإن هاتين الفئتين تكونان على علاقة بالفئة الثالثة "م". وتشتمل هذه الفئة الثالثة كل الموضوعات التى لها صلة بالفئة "أ" والفئة "ب". وتكون فى الوقت نفسه متضمنة داخل فئة الموضوعات المكونة للفئة "أ" والفئة "ب". ويؤكد الأستاذ "كيمب" فى هذه الحالة على أن الفئة "م" تقع بين الفئتين "أ" و "ب". ويظهر اهتمام الأستاذ "كيمب" بالتوحيد بين علاقة "بين" فى الهندسة وعوالم المنطق فى البرهان الذى قدمه عن أن الصفات التى يتصف بها أى "نسق" كامل للفئات المنطقية أو "عالم المقال" تطابق

---

(٨) كيمب: A.B. Kempe (١٨٤٩ – ١٩٢٢) عالم رياضى إنجليزى صاحب نظرية "الألوان الأربعة" (المترجم) أهم مؤلفاته: "كيف ترسم خطا مستقيما" (١٨٧٧)، سلسلة المجموعات الأساسية (١٨٩٠).

الصفات التى يتصف بها أى "نسق هندسى للنقاط". ويبين الأستاذ "كيمب" أن النسق الممكن تشكيله من أى عدد من الأبعاد قد يختلف عن النسق الممكن تشكيله من الفئات المنطقية فى أى "عالم مقال" فقط فى حالة إضافة صفة جديدة، يمكن أن يعبّر عنها هندسيًا بالقول إن أى خطين مستقيمين لا يكون بينهما إلا نقطة واحدة مشتركة. يرتبط هذا التوحيد بين القوانين المنتمية لأنواع الترتيب المنتظمة فى مثل هذه العوالم المختلفة عند الأستاذ كيمب بملاحظة الطبيعة العامة لعلاقة "بين". هذه العلاقة التى أحاول استخدامها ولا يتسع الوقت لعرضها بصورة كاملة ودقيقة أو معرفة سبب الربط بين هذا التوحيد وتلك الملاحظة(٩).

إذا كان هناك نقطة موجودة بين نقطتين على خط معين. وكانت النقاط الثلاث نقاطًا مضيئة، وذهبت بعيداً عن الخط، ووقفت فى المكان الذى يجعلك ترى النقطة أ البعيدة عن النقطة ب مرتبطتين فى نقطة واحدة مضيئة أمام عينك، فمن الواضح أن النقطة م التى تتوسط بينهما سوف تتحد معهما. كذلك إذا ما جردت الفئتين أ و ب من الفروق بينهما، وظللت تعترف فى نفس الوقت بإمكانية وجود موضوعات تنتمى لأحدهما، فإنك تعتبر الفئتين متساويتين. فليس هناك فرق فى أن ينتمى موضوع معين للفئة "أ" أو للفئة "ب" أو للفئتين معا. وبذلك نلاحظ أن الفئة "م" المتوسطة التى قال بها الأستاذ "كيمب" لا تختلف عن الفئتين "أ" و "ب". كما يحدث ذلك إذا لم يتم تجريد الفئتين من مظاهر الاختلاف والاعتراف مباشرة بتطابقهما. إذ تصبح الفئة "م" فى هذه الحالة متطابقة مع الفئتين "أ" و "ب".

إذا ما حاولنا الخروج بتعميم معين من مثل هذه الحالات وتجاوزنا أمثلة الأستاذ "كيمب" وذهبنا أبعد منها نستطيع القول إن التمييز بين المجموعات المختلفة يتم بالانتباه. فإذا كان هناك نسق من المجموعات المختلفة فالتمييز بينها يتم بمجرد الانتباه

---

(٩) طبع ضمن أعمال جمعية لندن الرياضية الجزء الأول عام ١٨٩٠ . كذلك طبعت النتائج التى توصل "كيمب" إليها فى الطبيعة فى الجزء العاشر. ولقد أهملت هذه الأبحاث تمامًا من جانب دارسى المنطق الدقيق. وتتجاوز أهميتها الفكرة الخاصة التى قد استفدت لتحقيقها بهذه الأفكار.

إليها بصورة صحيحة. لنفرض أن من الممكن لأى ذكاء خاص عدم التمييز بين موضوعين من الموضوعات التى تنتمى لهذا النسق. بمعنى آخر يعتبرهما متساويين بالرغم من تمييزه بينهما أو يتجاهل الفرق بينهما لفرض معين لديه. فإذا كان "م" فى النسق المشار إليه على علاقة بالعنصرين "أ" و "ب" واخترت عدم الانتباه أو التجاهل المتعمد للفروق بينهما وأصبحت هذه العناصر متساوية بأية صورة فإن العنصر "م" يرتبط بهما أو يتساوى معهما. ونستطيع أن نقول فى هذه الحالة إن العنصر "م" فى هذا النسق يقع بالمعنى العام بين العنصرين "أ" و "ب". تُعبر الرياضة عن هذه العلاقة بالرموز وبصورة مختصرة. فإذا كانت أ = ب فإن م = أ = ب ويتم النظر إلى العنصر م فى هذه الحالة على أنه يقع بين العنصرين "أ" و "ب".

تكمن قيمة هذا التعميم الصورى فى إدراكنا لجانب منطقى مهم لكل عمليات التفرقة والمقارنة والتقسيم. نعتبر دائما العلاقة بين العنصرين "أ" و "ب" حين نقوم بالمقارنة بينهما علاقة ثنائية. ويُبين التعميم المؤسس على بحث الأستاذ "كيمب" أن المقارنة تتضمن دائما ثلاثة أطراف على الأقل ، فحين نقارن بين "أ" و "ب" لابد من وجود طرف ثالث يساعد على الحفاظ على انفصالهما أو يُبين لنا النقطة التى يختلفان فيها أو يساعدنا على تحديد نوع اختلافهما ودرجته واتجاهه. فإذا كان هذا الموضوع الثالث من جنس الصفة التى ننسبها للموضوع الوسيط "م" أى يتم إدراكه فى حالة النظر إلى تساوى "أ" و "ب" بوصفه مساوياً لهما، فإن العلاقة تصبح علاقة ثلاثية وليست ثنائية. وتعود إمكانية ملاحظة هذه العلاقة الثلاثية إلى حقيقة أن التمييز فعل انتباه. ولما كان هذا الفعل له معناه الداخلى وفعل إرادة فإننا نستطيع رؤية كيف تتلاحق أفعال التمييز، والأول يتبعه ثان وهكذا.

إذا فحصنا العملية السابقة نكتشف مسألة فى غاية الأهمية لا يمكن أن تظهر إلا حين نقوم بعملية المقارنة. فحين يتم الانتباه إلى موضوعين وملاحظة الفرق بينهما نلاحظ أننا نكتشف فى اللحظة نفسها صفة يشتركان فيها. فقد لاحظنا بشكل عام أن اختلافهما فى صفة يعنى اتفاقهما فى صفة أخرى. فإن كان اللون الشىء الذى يختلفان فيه فإنهما يتفقان فى أن لهما لونا. وإن اختلفا فى الحجم يكون لهما حجم. هات صفة

يختلفان فيها، أبين لك على الفور المعنى الذى وفقًا لهذه الصفة تتفقان فيه. وإذا نظرت بدقة للموضوعين أ و ب نستطيع ملاحظة "الطبيعة المشتركة" بينهما. حقيقة لا نستطيع تجريد هذه الطبيعة المشتركة بأية صورة واقعية حتى تظهر بوصفها شيئا مستقلاً عن الفرق بين الموضوعين إلا أنها قائمة وموجودة. ولا يمكن المقارنة بين الموضوعين إلا إذا كانت هذه الطبيعة قائمة ومقصودة وأدركها بوصفها نماذج لها.

يترتب على إدراك هذه الطبيعة المشتركة للموضوعين ظهور مشكلة الوحدة والكثرة. كيف توجد هذه الطبيعة الواحدة للموضوعين؟ يرتبط هذا السؤال دائما بالواقع. ولا يظهر إلا حين أقوم بعملية التمييز. وحين يفرض نفسه لا يكون سؤالاً عن الثالوث أو عن موضوعات وإنما سؤال عن جوانب الموقف كله. فهناك وحدة قائمة بالرغم من اختلاف الموضوعين. وليست مجرد وحدة لاحقة لهذا الفرق بينها أو مرتبطة به من الخارج. لا تتم ملاحظة هذه الطبيعة المشتركة بوصفها شيئا فوق الموضوعين وإنما بوصفها كامنة فى داخلهما وفى طبيعتهما ومُشكلة لاختلافهما. ومع ذلك، تكون هذه الطبيعة مختلفة تمامًا ولا تكون داخل محتوى أى عنصر من العنصرين المقارن بينهما. يكفى أن ندرك أن هذه المشكلة ظهرت نتيجة تحليل عملية التمييز. أما كيف يتم ذلك فتلك مسألة تتم مناقشتها فيما بعد. ونستطيع القول بشكل عام إن لدينا إحدى الروابط الخارجية بين الوحدة والكثرة التى قال عنها الأستاذ "برادلى" فى كتابه "المظهر والواقع" إنها مشكلة من مشكلات محدوديتنا التى لا حل لها(١٠).

لا تعد محاولة إجابة السؤال جدلاً فلسفيا عقيما أو شيئًا قاصراً على الفلاسفة. وتمتلئ كل العلوم بمحاولات عديدة لإجابة مثل هذه الأسئلة. بل يمكن القول إن الفهم العام يهتم بالمسألة أكثر من اهتمام الفلاسفة. ونتعرّف فى الحياة العادية على مشكلة وجود الوحدة فى موضوعين مختلفين حين نبدأ بالبحث عن التشابه والاختلاف بينهما. ونساعد أنفسنا حين نصاب بالحيرة من معرفة الثالوث الصورى بالبحث عن ثالث

---

(١٠) برادلى: Bradley (١٨٤٦ = ١٩٢٤) فيلسوف مثالى إنجليزى. أهم أعماله: دراسات أخلاقية، ١٨٧٦، "مبادئ المنطق" ١٨٨٣، "الظاهر والواقع" ١٨٩٣ . (المترجم)

واقعي أو محسوس. نقارن إن أمكن كلا الموضوعين مع موضوع ثالث يكون محسوساً مثلهما، ويخدمنا بوصفه معياراً مشتركا. يكون هذا الموضوع الثالث معروفاً لنا مسبقاً. ويلخص اختياره حقبة طويلة من الخبرة السابقة. لابد أن يتصف بشيء مشترك بين الموضوعين وبالطبيعة المشتركة التى نبحث عنها بينهما. يختلف عنهما بالطبع ولكنه يوجد فى كل منهما. ولابد أن يقودنا هذا الثالوث المكون من "أ" و "ب" و "حـ" إلى ملاحظات محددة من النوع الذى سبق وصفه في التعريف الدقيق لعلاقة بين. فإذا ما لاحظنا نظاماً من الاعتماد المتبادل بين الأفعال التى نميز بها بين الموضوعات الثلاثة، وظهر أحد الموضوعات كما لو كان يقع بين الموضوعين الآخرين نكون قد وضعنا أيدينا على البداية الأولى لسلسلة منفردة من التمييزات. وإذا كنا نصاب بالحيرة من مشكلة الوحدة والكثرة حين نتعامل مع موضوعين أو مع عدد لا متناه من الموضوعات غير المرتبة فى سلسلة معينة، فإن هذه الحيرة تختفى بمجرد قيامنا بالتمييز. نرى النور ونمسك بأول الخيط إذا لاحظنا موضوعاً يقع بين موضوعين. يصبح لدينا سلسلة محددة الاتجاه. ولا نعنى هنا الاتجاه فى الزمان أو المكان أو الاتجاه المنطقى.

السؤال الآن: لماذا تساعدنا عملية الحصول على موضوع يقع بين موضوعين؟ أوضح بداية أن التعريف العام لعلاقة "بين" الذى ندين به للأستاذ "كيمب" يقدم لنا الإجابة. أستطيع فهم علاقة الوحدة بالكثرة فقط حينما ألاحظ أن وحدة هدفى الخاص تتطلب لتحقيق ذاتها تنوعًا فى التعبير(١١). أكتشف حين أقوم بالتفرقة واقعة الاختلاف كشىء يُعبِّر عن هدفى الخاص. وأشعر فى الوقت نفسه بأنها مثال على نظرتى المحدودة.

(١١) يعود مفهوم العلاقات بين الوحدة والكثرة فى السلسلة العددية أو أى نسق للتعبير الذاتى، كما وضحنا فى ملحق الجزء الأول إلى هدفنا، إذ يتمثل هذا الهدف حين نضع النسق فى الوعى "الوحدة المنقسمة ذاتيا". ولذلك قلنا إن نظام نسق الأعداد هو النظام الأساسى لكل نظام فى الأرض أو فى السماء. أما العملية التى نتحدث عنها هنا فتؤدى إلى مفهوم عن الأنساق المنظمة يختلف عن النسق العددى. فيكون لكل حد فى النسق العددى حد لاحق له. بينما فى النسق الذى سنتوصل إليه الآن لا يوجد لاحق له. ومع ذلك لم نصل إلى هذه الأنساق الجديدة إلا عن طريق الصورة الأولى للنظام ما دامت الصفة التكرارية لعمليات التمييز هى المصدر الرئيسى لهذه الأنساق المشتقة.

أحس بوجود مشكلة وأحاول البحث عن حل. يختلف الموضوع "أ" عن الموضوع "ب" فكيف يحدث ذلك؟ لا أستطيع معرفة كيف يحدث ذلك. لم أدرك حتى الآن "بنية" الفرق كتعبير عن خطة معينة. فإذا استطعت أن أجد فى خبرتى موضوعًا ثالثًا "حـ"، يسلك مثل "م" فى التعريف السابق، استطعت بالرغم من بصيرتى المحدودة رؤية الفرق بين "أ"، "ب"، "حـ" أو رؤية (إذا نظرت إلى "حـ" الموضوع المتوسط فى الثالوث) الفروق بين "أ" و"ب" و "م" على أساس أن معرفتى للفرق بين "أ" و "ب" حصلت عليه من معرفتى بالفرق بين "أ" و "م" أو "ب" و "م" أو من كليهما. استطعت إدراك هذا كله بمحاولة تجربة تجاهل الفرق بين "أ" و "م" وبين "ب" و "م". تمكنت من إجراء هذه التجربة المثالية بدقة لرغبتى فى ملاحظة أفعالى الإرادية. ألاحظ اختفاء الفروق بين "أ" و "ب". حين أقتنع بأن معرفتى للفرق بين "أ" و "ب" نتج من معرفتى للفرق بين أى منهما و "م"، أبدأ تدريجيا فى إدراك أن طبيعة "أ" التى أدركتها قد نتجت عن عملية التمييز التى قمت بها. لم أدرك طبيعة "أ" بوصفها طبيعة قائمة فى "أ" واضحة أمامى وأدركها مباشرة، وإنما أدركتها بوصفها مرحلة فى عملية لها اتجاه منطقى واضح الآن وتحدد نتيجة لأهدافى وللوقائع الموجودة. أستطيع أيضًا الانتقال فى اتجاه "ب" عن طريق "م". لقد حدد اكتشاف "م" وعملية المقارنة والاستدلال القائم عليها اتجاه هذه العملية الفكرية . أستطيع الآن بناء الكثرة بنوع واحد من النشاط. وأكتشف بعد قيامى بهذا النشاط بنية موضوعاتى ذاتها ومكوناتها.

حقيقة قد لا تجيب هذه العملية على كل سؤال يتعلق بالوحدة والكثرة وقد تثير العديد من التساؤلات الأخرى ولكنها تمثل محاولة لوضع خطة أو منهج نستطيع به إجابة هذه الأسئلة. فيمكن أن نصل عن طريق الخبرة المستقبلية ليس فقط إلى معرفة الثالوث "أ" "م" "ب" وإنما إلى مجموعة أخرى من الموضوعات وسلسلة طويلة من الوسائط (كأن تكون "م١" بين "أ" و"م"، وتكون "م٢"، بين "م" و "ب" وهكذا. وإذا نجحت فى بحثى أستطيع أن أصل تدريجيا عن طريق سلسلة منتظمة من الأفعال إلى سلسلة تشبه مجموعة النقاط المنظمة على خط واحد كما يلى :

أ ... م^{١} ... م ...م^{٢} ... ب.

توجد مساحة فى هذه السلسلة لإمكانية وجود وسائط جديدة لا متناهية وأستطيع الاستمرار فى خبرتى المستقبلية للبحث عنها. تتشكل موضوعات السلسلة فى "ثلاثات". وتكوِّن كل ثلاثة موضوعات ثالوثا. ويصبح كل ثالوث بين ثالوثين وهكذا. فتبدأ السلسلة من أ وتنتهى إلى ب وتحوى العديد من الثالوثات، بل وتسمح الخبرة بوجود المزيد منها. تحدد السلسلة كلها إذا استطعت إدراكها والتحقق منها مرحلة من مراحل عملية البناء الفكرية. أستطيع إدراكها بوصفها تعبيراً عن إرادة وعن عملية انتقال من الموضوع أ إلى ب أو بلغة الرياضيات تحول أ إلى ب. تعود وحدة هذه سلسلة بوصفها تعبيراً عن فعل إرادى إلى قدرتى على إدراك أن أفعال التمييز التى أقوم بها تعتمد على بعضها البعض. وحين أقوم بالتمييز بين موضوعين أدرك أن هذه العملية قامت على "عملية تمييز" سابقة وهكذا. أدرك أيضا أن وجود وسيط بين كل موضوعين تتم المقارنة بينهما، يجعل التمييز بينهما ممكنا ويربط فى نفس الوقت بينهما.

(٥)

انتهينا من معرفة كيف تؤدى المقارنة إلى تعريف سلسلة الموضوعات الملاحظة أو المتصورة. ورأينا فى الوقت نفسه كيف تساعدنا كل سلسلة على فهم "بنية" العالم ولماذا نعترف بوجوده. بينت فكرتى الرئيسية أن فهم الوقائع فى ضوء القوانين العامة لعالم الوصف يعتمد على إدراك "النظام المسلسل" فى الوقائع والتحقق منه. يقوم منطق تصورنا للقانون العام فى عالم الوصف حسب وجهة نظرى على السؤال التالى: ماذا يتضمن التمييز بين الموضوع "أ" والموضوع "ب" ؟يكون العالم الخارجى حاضراً أمامنا فى كل لحظة بوصفه كلا مفرداً من الوقائع التى تُعد حسب طبيعتها "موضوعات لانتباه ممكن". وحين تتم عملية التمييز تنجح عملية الانتباه، وتصبح لدينا المسلمة الأولى بالنسبة للوقائع المعترف بها. تقول هذه المسلمة: "إن كل واقعتين يمكن معرفتهما عن طريق فعل التمييز والمقارنة". فتحقق الخطوة الأولى للربط بين الوقائع. تصبح كل

واقعتين مرتبطتين معًا. ثم تؤدى هذه المسلمة الأولى إلى مسلمة ثانية تقول : "إن كل زوج من الموضوعات الكائنة فى العالم يشبهان بعضهما ويختلفان مادام هذان الموضوعان موضوعًا لانتباه وعملية تمييز". بذلك يمثل فعل التمييز المفرد للموضوعين مشكلة جديدة بالنسبة لمسألة الوحدة والكثرة. إذ ماذا تعنى وحدة هذا الزوج من الموضوعات واختلافهما؟ تتمثل الطريقة الوحيدة لحل هذه المشكلة مادمنا نجهل كيف تم التعبير عن إرادة واحدة فى هذين الموضوعين فى الانتقال من الثنائية إلى الثالوث. نحدد موضوعًا يقع بين الموضوعين بالمعنى العام الذى حدده الأستاذ كيمب لهذه العلاقة.. ثم نبحث عنه فى الخبرة. فإذا ما وجدناه نكون قد قطعنا نصف المسافة لفهم الوحدة والكثرة. نكتشف بمجرد تحديد هذا الثالوث كيف يمكن انتقال أحد الطرفين إلى الآخر عن طريق تحديد الوسيط بين الطرفين، ثم تحديد صلته بالطرف الأول ثم بالطرف الثانى. يتحدد اتجاه عملية الانتقال بالتتابع المنطقى حيث يكون كل تمييز لاحقًا بتمييز سابق أو مشتق منه. ونصل بعد إدراك الموضوعين المميز بينهما إلى مسلمة ثالثة تقول : "يوجد بين أى موضوعين فى العالم دائمًا موضوع ثالث". وتتسم قدرتنا على إثبات هذه المسلمة واتباعها فى العالم التجريبى بالضيق والاتساع. تفشل عملية تطبيق المسلمة ذاتها خارج نقطة معينة، خاصة إذا تصورنا موضوعات العالم تشكل نسقًا منظمًا مفردا من نمط النسق العددى. إذ لا يوجد فى هذه الحالة موضوع ثالث بين أى موضوعين متتاليين. وإذا أدركنا موضوعات العالم هكذا لا تكون هناك حاجة للتمييز بين موضوعين لأنها تظهر أمامنا مباشرة. ندرك الكل فى نظرة واحدة بوصفه تعبيرًا عن هدف مفرد ذاتى التمثيل[١٢]. ليس علينا أن ننظر أبعد من ذلك لمعرفة كل الوقائع. فى حين أن فى حالة التمييز بين واقعتين أو ثلاث لا يكون أمامنا هدف إلا التمييز ومحاولة وجود الوحدة بين الكثرة. حقيقة عملية التمييز عملية متكررة ولكنها تبحث دائما عن موضوع ثالث يقع بين الموضوعين المميز بينهما. فتعتبر عملية تحديد الحدود المتوسط منتظمة التسلسل، ومرتبة بحيث تؤدى كل مرحلة للمرحلة التى تليها. مع ذلك

(١٢) Josiah Royce: The World and Individual p.I p. 501.

حينما نقوم بذلك تؤدى إلى إدراكنا سلاسل الوقائع التى لا يكون لأى حد من حدودها حد تال له. نتصور دائمًا وجود شيء بين حدودها أى هناك بين دائما. بذلك تصبح المسلمة القائلة "يوجد ثالث بين كل موضوعين" مسلمة إدراكنا الأشياء عن طريق التمييزات المتتالية. ويعتمد كل وصف علمى على هذه المسلمة.

لقد حررنا التعريف الذى قدمه الأستاذ "كيمب" من قصر تطبيق هذه المسلمة على العالم الخارجى وعلى الجوانب الكمية والعددية للأشياء فقط. فتوضح النقاط على الخط، وسلسلة الكسور المنطقية المرتبة وفقًا للأكبر والأصغر، وسلسلة الأعداد الحقيقية. مسلمتنا[١٣]. وتُعد كلها مجموعة من الأنساق الصورية للموضوعات اشتقها الرياضيون بحيث تتطابق مع المسلمة. كذلك يتم إدراك العلم الحديث أى نسق متجانس من الكميات المستمرة القابلة للقياس (الكتل، المسافات، القوى، درجات الحرارة، إلخ...) بوصفه نموذجًا يقبل تطبيق هذه المسلمة. ومع ذلك نستطيع القول إن تشكيل السلاسل ينطبق على الكيفيات كما انطبق على الكميات بل وعلى كل الموضوعات التى نميز بينها. ليس هناك حدود للموضوعات التى نستطيع التعامل معها بتطبيق هذه الطريقة. فنستطيع المقارنة بين الألوان والظلال مثلما نقارن بين النقاط والأحجام. ونستخدم تشكيل السلاسل حين نقارن بين أوربا وأمريكا جغرافيا واجتماعيًا وسياسيًا. وتستدعى الموضوعات المختلفة كالمشاعر والأفعال وحياة الأفراد والنجوم والعناصر الكيميائية وعمليات التطور والمذاهب وأنماط السلوك والقيم الجمالية تطبيق عمليات التسلسل بمجرد القيام بالمقارنة بينها. ويمكن ربط السلاسل المتنوعة التى تم إدراكها بحيث تقدم لنا مجموعة من الموضوعات التى لا يمكن وضع أى نظام مسلسل واحد لها. ولذلك دائما ما نحصل على أنساق تتداخل سلاسلها وتتشابك بطرق متعددة. فبينما لا يستنفد مثال الأستاذ كيمب عن الفئات فى عالم المقال الواحد كل العلاقات المعقدة

---

(١٣) تكون كل هذه الأنساق منتظمة فحيث لا يوجد لأى حد منها تال حين يتم إدراكها. وتكون العملية التى نصل بها لمفهوم كل منها عملية منتظمة الترتب، ويؤدى كل فعل فيها إلى فعل تال له.

التى تقبل التعريف، فإنه يبلغ درجة من التعقيد لا تجعل المكان الهندسى يطابق إلا صورة واحدة من صور المكان القابلة للتحديد فى هذا النسق(١٤).

يُعد مفهوم أنساق الوقائع الذى ترتبط فيه كل واقعتين سلسلة من الوسائط مفهوماً قابلا للتطبيق على معظم الجوانب المنفصلة فى حياتنا، وإذا أهملنا الحدود التجريبية التى تواجهنا حين نبحث عن الحدود الوسيطة، وركزنا على المسلمات السابقة لنعرف كيف ندرك عالم الوقائع المعترف بها نستطيع أن نحصل على نظرة لعالمنا تتلخص فيما يلى : نستطيع أن نحذف مؤقتا من ذاكرتنا إمكانية معرفة العالم برده إلى نظام واحد مسلسل من نمط نظام سلسلة العدد حيث يكون لكل موضوع فيه موضوع واحد تال له. وحين نتخلص من هذه الإمكانية لا يبقى أمامنا إلا إدراك العالم وفقًا لمفهوم البينية أى وجود عدد لا حصر له من الوسائط بين أية واقعتين من وقائع العالم. يصبح العالم مكوّنا من كل هذه السلاسل المتشابكة ويشكل نسقًا واحداً. تتركز وظيفة معرفتنا وفقًا لذلك حول وصف هذا النسق كما تصف الهندسة عالم المكان. يصبح قابلاً للوصف بمجموعة من القوانين التى تعبر عن الملامح المشتركة بين السلاسل الموجودة فيه.

يمكن النظر لكل نسق العالم كما لو كان مكونا من مجموعة من الأنساق المتنوعة التى يتم الربط والتفرقة بينها، بواسطة سلسلة من الأنساق الوسيطة، مثلما حدث فى حالة الموضوعين أ و ب اللذين سبقت الإشارة إليهما. إذا قارنا بين هذين النسقين من

(١٤) يفسر نسق الأستاذ "كيمب" واقعة أن المفهوم العام لسلسلة الوسائط التى تربط بين موضوعين، مثل أ و ب يعد مفهومًا متغيراً. وإذا أمكن ربط موضوعين فى سلسلة واحدة من الممكن عموما أن يتم الربط بينهما بعدد لا حصر له من السلاسل الوسيطة. لذلك تعد كل الفئات فى أى عالم مقال وفقًا للأستاذ كيمب محصورة بين الفئة "أ" ونقيضها (لا أ). كذلك تستطيع أن تستنتج عدداً لا حصر له من السلاسل الوسيطة بين الفئة "أ" و أية فئة داخلها. ويحدث ذلك فى المكان حين ندرك المنحنيات المتنوعة التى يمكن أن تربط بين نقطتين. ومع ذلك لا تعد العلاقة الخاصة بين النقاط على أى خط من الخطوط كافية للتعبير عن كل ممكنات علاقة بين. فيمكن وفق نسق الأستاذ كيمب تحديد الموضوع س بين (أ و ب) و (ب و حـ) و (حـ و أ) ويكون مختلفا عن الموضوعات الثلاثة فى نفس الوقت.

الأنساق المساعدة (أ و ب) مثلاً. نستطيع أن ندرك مجموعة مخصصة جداً من سلسلة الأنساق الوسيطة التى تربط بينهما. ندرك ما يسميه الرياضيون بسلسلة التحولات التى نستطيع الانتقال بها من التصورات إن لم يكن من الملاحظات من نسق إلى آخر. لنفرض أن "أ" لم يعد نقطة فى المكان كما كان فى مناقشتنا السابقة وإنما جسم صلب ضخم. وليكن "ب" نفس هذا الحجم الذى قد نراه فى مكان آخر وفى وقت آخر أو جسم آخر له نفس شكل الحجم "أ" وحجمه ولكنه يشغل مكاناً آخر. ونفرض قيامنا بالمقارنة بين "أ" و "ب". حينئذ نستطيع إدراك نسق من الحركات (يتمثل فى الانتقال من مكان إلى آخر أو دوران حول محور واحد وانتقال متبوع بحركة دائرية واحدة) يستطيع به "أ" أن يأخذ نفس المكان الذى يشغله "ب" الآن. وإذا فرضنا مثلاً أن النسق "أ" يتعلق بصفات الشعب الإنجليزى وعاداته قبل استعمار أمريكا، ولنفرض أن النسق ب يمثل صفات سكان المستعمرات الأمريكية وعاداتهم فى منتصف القرن الثامن عشر. حينئذ نستطيع تتبع (وإن كان بطريقة غير دقيقة) سلسلة التحولات التى حدثت للحضارة الإنجليزية حين انتقلت إلى التربة الأمريكية.

يقع بين أى نسقين مثل أ و ب مجموعة من الأنساق المتوسطة و التحولات المدركة أو فى بعض الأحيان الملاحظة التى تنتقل عن طريقها فى العمليات الفكرية أو فى خبرتنا من "أ" إلى "ب". ويمكن رؤية هذه التحولات الوسيطة فى أى نسق كمراحل فى عملية انتقال منفردة قابلة للتحديد بسبب الصفة العامة لعلاقة بين التى سبق تحديدها. كما يمكن النظر لهذه العملية كما لو كانت تتم فى اتجاه واحد، وتتطلب وحدة الفعل الإرادى. ولما كان "أ" و "ب" قد يتشابهان أو يختلفان فإن المراحل الوسيطة قد تتشابه أو تختلف. فتكون كل المراحل بين "أ" و "ب" حسب التعريف متشابهة لا تختلف عن بعضها إلا إذا كان "أ" و "ب" مختلفين يجب أن تكون ملامحهما ثابتة خلال سلسلة التحولات. فإذا رمزنا لهذه الملامح الثابتة لهذا النسق من التحولات بالرمز "ع" فإن العملية المدركة أو الملاحظة يمكن تعريفها كسلسلة من التحولات التى تبدأ من "أ" وتنتهى إلى "ب" تاركة الصفات "ع" ثابتة.

نقصد بالقوانين الحاكمة لنسق معين من الوقائع أن فى داخل هذا النسق توجد سلسلة معينة من التحولات المتصورة أو الملاحظة التى يمكن تحديدها. لا تختلف هذه الصفات المحددة للموضوعات خلال هذه التحولات. ويمكن القول - حين يتم الانتقال من أ إلى ب خلال سلسلة من المراحل التى يحق رؤيتها بوصفها وقائع حقيقية فى العالم، وتتم ملاحظة أو إدراك الصفات الثابتة الواحدة لهذه المراحل - إن هناك قانونا يحكم العالم وأدرك هذا القانون وفقا لهذه الطريقة فى تفسير العالم بوصفه معبراً عن طبيعة الوقائع التى أعترف بها وعن بنيتها.

لا يؤثر تحرك الجسم من مكان إلى آخر على شكله وحجمه. ويكتشف كل من يدرك ذلك قانون الانتقال الحر. يكتشف أيضا أن كتلة المادة تظل ثابتة بالرغم من كل التغيرات الفيزيائية والكيميائية التى تحدث لها. وتترك كل التحولات التى تحدث لنسق من الأجسام المتأثرة بفعل الجاذبية العلاقات وفقًا لهذا القانون ثابتة وغير متغيرة.

وهكذا نستطيع الاستمرار إلى مالا نهاية. لا يمكن التنبؤ بما تقودنا إليه مثل هذه النظرة للعالم. ولا يمكن أن توضح لنا قدر القوانين التى يمكن أن نصل إليها عن طريق التمييز والروابط المسلسلة. ومع ذلك نستطيع التيقن من أن بعض القوانين يمكن معرفتها بوصفها نظامًا متسلسلاً لتفسير بنية العالم[١٥].

---

(١٥) عُرضت أول محاولة منجية لتصنيف القوانين الموجودة فى النسق بوصفها "ثوابت" فى أنساق التحول والانتقال" فى برنامج كلاين عام ١٨٧٢ الذى يحمل عنوان "مقارنة الوسائط فى الأبحاث الهندسية الجديدة". نظر كلاين (Klein) للقوانين القابلة للبرهنة فى الهندسة (الإسقاطية والتحليلية) بوصفها قوانين تقبل التحديد فى مجموعة الثوابت التى تحدث فى التحولات". ثم امتد هذا المفهوم فيما بعد إلى العلوم الأخرى. قد تختفى صفة "المجموعة" بالمعنى الضيق لهذه الكلمة من عدد كبير من الأنساق التى يتعامل معها العلم بسبب اتصاف عدد كبير من العمليات المسلسلة بعدم إمكانية عكسها والتى سبق الحديث عنها. ومع ذلك يظل القانون ما هو إلا التعبير عن العناصر الثابتة فى نسق التحولات.

(٦)

السؤال الآن ما حدود هذه الطريقة فى رؤية الأشياء؟ وما درجة مصداقيتها وطبيعتها المحدودة؟. لقد تتبعنا الأصول المنطقية لمقولات ما نسميه عالم الوصف من أبسط صورها إلى أبعد نقطة يمكن الوصول إليها والتوقف عندها[١٦].

كانت مقولة "التشابه والاختلاف" أهم المقولات التى رأينا بنية العالم الموضوعى وفقًا لمفهومها بوصفه عالم الموضوعات الممكن الانتباه إليها. لم ندرس كل مقولات العلاقة الخاصة بالروابط بين الموضوعات. وجذبت مقولة علاقة "البينية" بالمعنى العام كل انتباهنا وغطت فى هذه الدراسة كل مقولات "العلاقة" بالرغم من أن طبيعة "النسق المسلسل"تتطلب وجود أعداد لا حصر لها من العلاقات. وصلنا وفقًا لهذه المقولة إلى مقولة "السلسلة المنتظمة". وافترضنا معرفتنا السابقة بمقولة العدد والنسق ذاتى التمثيل والسلسلة المنتظمة التى سبق دراستها فى ملحق الجزء الأول. كذلك لم ندرس بالتفصيل مقولة "الاتصال" التى من الضرورى دراستها عند دراسة "السلسلة المنتظمة". ثم انتقلنا وفقا لمفهوم السلسلة إلى معرفة طبيعة مقولة النسق المسلسل الذى يضم أعداداً من السلاسل المتداخلة. ثم وصلنا بعد ذلك إلى مقولة القانون كما تظهر فى عالم الوصف.

السؤال الآن أليس هناك جانب آخر للعالم غير هذا الجانب الذى ندركه عن طريق المفاهيم الأساسية لعالم الوصف؟ هل تُعد هذه المفاهيم معبرة عن كل جوانب العالم؟

لا يُعد عالم الموضوعات الذى يمكن الانتباه إليه العالم النهائى الذى ترغبه الإرادة مادام الانتباه يعنى التمييز بين الموضوعات المفترض وجودها فى العالم. أولا هو عالم الجوانب المجردة وليس عالم الأشياء النهائية، عالم المصداقية وليس عالم الأفراد

(١٦) نعود فى المحاضرة الرابعة مرة أخرى إلى دراسة هذه المقولات كما تظهر لنا حين نطبقها على دراستنا للطبيعة.

الذى قال به مفهومنا الرابع للوجود(١٧). ثانيا التعبير عن هذا العالم دائما فى ضوء مقولة من الممكن استبدالها باستمرار ويمكن التعبير عن هذا البديل بالقول: طالما يتم النظر لهذا العالم بوصفه نسقًا ذاتى التعبير فإن العملية التكرارية لا يمكن أن تعبر عن الحقيقة النهائية. وأخيراً دائما ما يواجه عالم الوصف قيوداً تجريبية بالرغم من معرفته عن طريق الخبرة. فيتم قبول تمييزات معينة على أنها نهائية لعدم القدرة على اكتشاف وسائط جديدة فى الخبرة. قد لا نستطيع الوصول إلى الفروق الدقيقة الوسيطة بين شيئين بالرغم من وجود العديد من درجات التوسط بينهما. فمن الصعب مثلا التمييز بين لونين رماديين بدقة أو بين رجلين وتحديد الفروق الكاملة بينهما؛ إذ تعود صعوبة هذا التمييز بين الوقائع إلى نظام العالم إلى الظهور، وقائع العالم التجريبى أمامنا منفصلة بسبب فرديتها ولا ندركها إلا منفصلة عن بعضها فى خبرتنا.

بات مؤكدا الآن حين نرى العالم بوصفه ميدانا لمقارنات ممكنة لسلسلة متتالية، ولأوصاف مجردة قابلة للمعرفة أننا نتعامل مع محاولات تجريبية فاشلة. نشعر بالارتباك تجاه علاقة الوحدة بالكثرة مادمنا نحاول التمييز بين موضوعين ولا نستطيع معرفة الوسيط. نحاول وصف ما نجده وليس لدينا حل آخر. وبالتالى نتجه نحو افتراض الوسائط التى نلاحظها. ويتحرك تفكيرنا تحت تأثير هذا الافتراض فى اتجاه إدراك السلسلة المنفصلة بوصفها جزءاً من سلسلة مستمرة أو متصلة. ويمثل فهم العالم فى ضوء هذا التواصل المثالى هدفنا المؤقت. نعتمد فى تحقيق هذا الفهم على أن الوحدة والكثرة يمكن أن يتفقا، وأن العالم الواقعى يُعبر عن هدفنا أو يُشكل التعبير عنه. حين ندرك عالم الوصف نرى الوقائع كما لو كان هدفها الوحيد أن تصبح قابلة للتمييز والتفرقة. وهنا نتساءل ألا يمكن الوصول إلى تحقيق هذا الهدف بصورة أفضل بطريقة أخرى؟ربما يشكل العالم الواقعى فى مجموعه سلسلة منتظمة منفصلة. وسبق أن رأينا فى الملحق فى الجزء الأول الصورة المميزة التى تعبر فيها الذاتية عن نفسها. ألا يمكن أن تكون بنية العالم بنية مسلسلة منتظمة؟

---

(١٧) يشير "رويس" إلى المفهوم المثالى الذى عرضه فى الجزء الأول من هذا الكتاب (المترجم).

ننتقل إلى مسألة أجّلت الحديث عنها حول المعنى الذى يكون به عالم الوصف عالم التجريد. فقد توصلنا حتى الآن إلى "أن العالم الواقعى يكون حاضراً بالقوة فى عقلى بوصفه الكل الذى أعرفه. وتتمثل مهمتى فى محاولة الوصول إلى وعى أوضح عن طريق التمييز بين وقائع ذلك العالم الذى أعترف بوجوده. لا يهم وفق هذه النظرة من أين أبدأ. أستطيع أن أبدأ بحتى من المقارنة بين أى موضوعين. ألاحظ الوقائع أولا ثم أبدأ البحث عن الروابط بينها. ليست هذه القاعدة المنهجية الأولى التى أعتمد عليها إلا قاعدة العلم الوصفى بصورة أكثر تجريداً. قد تُعتبر مسألة اختيار التخصص العلمى مسألة شخصية، ويلتزم كل فرد بتخصصه بسبب ضيق أفق الوعى الإنسانى. ومع ذلك، يتجه كل المتخصصين للوصف. تكمن مهمتهم الوحيدة فى وصف العالم. "فما الجديد الذى وجده"؟ هذا هو السؤال الذى يسألونه للمتخصص العلمى فى ألمانيا(١٨). قد تصلح أية إجابة طالما تنتمى لمجال التخصص ولكن العالم الكبير يظل هناك موجوداً ينتظر الانتباه التمييزى من جانب هذا المتخصص أو ذاك. يجب أن يصف ما يجده ولكنه يجب أن يكون قابلا فى الوقت نفسه للربط مع القديم والتواصل معه. وبالرغم من أن التفرقة وعملية التمييز تعبر عن إرادة تسعى للجديد إلا أن خطة الفرد تقوم على الإذعان الذاتى أولا. هناك نوع من التضحية من جانب الإرادة. "أذعن للوقائع كما تأتى"، لا أجد نفسى إلا حين أفقد ذاتى فى ملاحظة ما هو موجود هناك بالفعل. ليست معرفتى إلا اعترافاً فقط بما أجده هناك.

إذا ما تواصلت عملية الوصف لن تقتصر هذه العملية على اختيار حرية البداية من أية واقعة فقط، وإنما تمتد لحرية اختيار وجهة النظر أيضا . فتؤدى أية وجهة نظر أبدأ منها إلى نفس النتيجة المثالية. إذ يعتبر عالم الوقائع المرتب فى هذه السلاسل المدركة والمجردة عالم أى فرد. يستطيع كل منّا أن يبدأ وفق وجهة نظره. نبدأ من وجهات نظر مختلفة. ونجد أنفسنا نصل فى النهاية لوضع النتائج التى نصل إليها فى مجموعة من السلاسل المتطابقة. لا يكون هذا التنوع لوجهات النظر مسألة مصاحبة

(١٨) تمت ترجمة السؤال عن الألمانية. Washaben Sie neues gefunden?

للوصف بالصدفة بل نتيجة ضرورية للطريقة التى تتم بها عملية تكوين السلاسل للبحث عن ما يقع بين أى موضوعين. لا يوجد شيء فى الموضوعات وفقًا لهذه النظرة للعالم يجعل من الضرورى حين تتم التفرقة بينها أن تتم هذه التفرقة فى نظام معين بدلا من نظام آخر. تتعامل الهندسة الإسقاطية مع وقائع المكان بطريقة معينة. وتنظر الهندسة المساحية للوقائع نفسها بطريقة أخرى. ويبين الفكر الرياضى المتطور كيفية الانتقال عن طريق إضافة بعض التصورات من سلسلة الموضوعات المدركة بالهندسة الإسقاطية إلى سلسلة فى الهندسة المساحية، والعكس صحيح. كذلك حين نحاول الإعداد لوصف عملية التطور يساهم علماء التاريخ والجيولوجيا والنبات والحيوان والفلك كل فى تخصصه بالسلاسل التى توصلوا إليها، ثم نحاول ربط هذه السلاسل المتنوعة من الوقائع مع بعضها البعض بتعميم أوسع. وليس النظام الذى تظهر فيه هذه السلاسل إلا مجرد حادثة تاريخية. ولما كانت التمييزات التى يعتمد عليها نظام السلاسل يمكن أن تبدأ من أى نظام ومن أية واقعتين فإن عالم الوصف بعيدًا عن أية مفاهيم اجتماعية عالم مجرد يسمح للمناهج المتنوعة بالوصول إلى النتائج نفسها. وبالتالى لا يتم اكتشاف الحقيقة الكاملة أو النهائية فى صورة فردية. ويمكن تبرير كل الطرق المتنوعة والمستخدمة فى تعريف الوقائع وتحديدها. وبالتالى تتساوى كلها فى عدم كفايتها وتجريدها.

حين تقوم بعد "كمية" من "البيض" لا يوجد فرق فى النظام الذى تعد به. بينما حين نستمع إلى سمفونية وتشعر بالمتعة فإن قدرًا كبيرًا من هذا الشعور يعتمد على النظام الذى تم العزف به أو الطريقة التى تم بها ترتيب الأصوات. وحين يقوم الفلكى بعمل قائمة بأسماء النجوم وترتيبها فإنها لا تتأثر بالنظام الذى يتحدد فيه موقعها أو توضع فيه. بينما حين تقوم بنشاط معين مثل القيام بواجباتك اليومية أو العمل فى خدمة الوطن أو تنمية علاقاتك بالله يعتمد كل ما تقوم به على النظام الذى تمارس به العمل. فيصف كل فعل بأنه يُعبر عن هدف مفرد فى تسلسل معين وفى ترتيب لا يقبل العكس. فيتم الفعل الأول ثم الفعل الثانى وهكذا...

ينطبق ذلك أيضا على الجانب الإرادى أو الشخصى لمن يمارسون العمليات الوصفية مثل (عد البيض وعمل قائمة بأسماء النجوم والتفرقة بين الوقائع) فى الأمثلة

التى عرضتها لبيان لامبالاة الوقائع المسلسلة بالنظام الذى يتم إدراكها به. تظهر النجوم وكمية البيض لامبالية بالنظام الذى تتبعه لوصفها ووصف تسلسلها وترتيبها. ومع ذلك يجب أن تظهر فى حياتك مرتبة تمامًا مثل ترتيب ألحان السمفونية التى تسمعها أو مثل ترتيب الأفعال التى تمارسها خدمة لله وتقربا منه أو ترتيب الأفعال التى تخدم بها وطنك. هناك فرق كبير بالنسبة لك حين تخطئ فى عد البيض أو تعد رقم ٦ بعد رقم ٥ . ويكوّن النظام الذى يعد الفلكى قائمة النجوم بوصفه رجلا يتعامل مع غيره من الفلكيين مقدسًا مثل أى فعل أخلاقى آخر. لذلك لا يكون الواقع عالما منفصلاً عن عملية معرفة الموجودات. ويشكل الواقع والمعرفة كلاً عضويًا واحداً.

يترتب على ذلك أننا لا ندرك كل علاقاتنا الحية بالعالم حين نصل إلى النتائج المترتبة على تشكيلنا لسلاسل الوقائع عن طريق عمليتى المقارنة والتمييز. فحقيقة العالم موجود كى يُعرف، ووقائعه موضوعات ممكنة لأى انتباه، ويمكن المقارنة بينها، وتشكل سلسلة، ومع ذلك لا يمثل هذا كله حقيقتها. فالعالم قائم هناك للتعبير عن هدف مطلق محدود تماما. تُعد وقائعه أحداثا فى حياة تتكون من عدة حيوات. وتشكل الحيوات نسقًا اجتماعيًا من الكائنات المترابطة منطقيًا، وتجسد أهدافًا فى مجموعة من الأفعال. لذلك لا تكون الوقائع فقط موضوعًا للتمييز حين نبحث عن حقيقتها، وإنما تكون مرتبطة مع بعضها البعض فى وحدة غائية. لا تحدد هذه الوحدة الغائية التشابه بين وجهات النظر المتعددة، وإنما تعبر عن ما يكون حاضراً بصورة فريدة من وجهة نظر إلهية بوصفه النظام الحقيقى الوحيد للأشياء. تصبح السلسلة الحقيقة سلسلة الذات التى تعبر عن نفسها فى الحياة. ليس التنوع إلا تنــوع الأفراد الذين يشكلون من وحدتهم فرد الأفراد، ويعبرون عن المطلــق. لا يوجد وراء دائرة الوقـائع التى نعرفها مجرد سلسلة من المعطيات التى نقارن بينها، بل توجد أيضا عمليات إرادية تحتاج للتقدير والتقييم، نسعى لإدراك نظـامها المسلســل الحقيقى بوصفها مراحل فى حياة العالم.

لقد انتهينا بعيداً عن نظرتنا الخاصة للوجود وعن طريق التفكير الخالص إلى نتيجة مهمة. فحين نقوم بالمقارنة بين مجموعة من الوقائع، ونبدأ بدايات مختلفة كما

بدأ المهندس الإسقاطى أو المساحى نصل إلى نفس النتائج المجردة. ولاحظنا أن المرء يجب أن يفكر حتى يدرك كما أدركنا فى حالة عد البيض أو وضع قائمة بالنجوم أن عملية التفرقة أو تشكيل السلسلة، تعد فى حد ذاتها حدثًا فى حياة. لا يكون المعنى الداخلى لهذه الحياة ماثلا فقط فى التعرف على الوقائع وإنما فى خلق وقائع جديدة، قد يشعر ملاحظها بالمتعة ولكنها متعة يمتزج فيها الإحساس بالإبداع، والخلق مع الاكتشاف. فقد يقال حين يقتصر الأمر على التعرف على الوقائع إن العثور على شىء يعنى أن من الممكن أن يعثر عليه أى فرد آخر، ويستطيع أى إنسان ملاحظة ما هو موجود وقابل للكشف. أما الوعى بالإبداع أو الخلق لا يتم إلا حين يشعر المرء أن التعبير عن هدفه تعبير فريد وواقعة فردية لا يوجد فى أى مكان فى العالم شبيه لها(١٩). بالتالى، حقيقة قد يميز المرء الحقيقة كلها فى كل خطوة ويعترف حين يفعل ذلك أنه لا يخترع هذه الحقيقة أو أنها جاءت نتيجة لإبداعه. ومع ذلك، يكون فعل التمييز حاضراً فى حياة الفرد القائم بالملاحظة بوصفه فعلاً مفرداً وتعبيراً جديداً عن هدف. وحين يسمح العالم بحدوث هذا التعبير يكشف عن ماهيته الحقيقية بطريقة أفضل من كشف عملية وصف الوقائع المرتبة بصورة مسلسلة للحقيقة النهائية للأشياء. لذلك يجب أن يتأمل كل من يقوم بملاحظة الوقائع المترابطة والمنفصلة حتى يدرك أن عملية التمييز والربط بين الوقائع لا تعد فى حد ذاتها مجرد واقعة فى السلسلة، وإنما مرحلة فى حياة تُعبر عن ذاتها أى مرحلة من مراحل التعبير الذاتى. فالتفكير حياة. ويُفسر "العلم" دائما بأنه نمط من أنماط الفعل. ولعل ذلك يفسر سبب عدم قناعتنا باكتشاف أن العالم قابل للوصف. ولابد من إدراكنا أن الوصف ليس له قيمة إلا باعتباره عملية تحدث فى حياة. ويفسر ذلك أيضا سبب تمسكنا بأن الوقائع التى نفسرها عن طريق الوصف تعد هى ذاتها حوادث فى حياة إلهية تعبر عن نفسها بصورة مرتبة ومنظمة.

---

(١٩) انظر دراسة العلاقات بين "الحرية" و"النشاط" و"الفردية" فى السلسلة الأولى من المحاضرات فى الجزء الأول من كتاب العالم والفرد.

Josiah Royce; The World and the individual Vol. I, p. 466.

(٧)

إذًا هناك جانبان للحقيقة: الأول اعتقادنا بوجود العالم بوصفه الواقع الذى يضم كل الوقائع التى علينا أن نعترف بها، واكتشافنا حلا لمشكلة الوحدة والكثرة عن طريق التمييز المتواصل بين الوقائع والربط بينها. الثانى يتمثل فى عملية التفكير التى نقوم بها. فحقيقة يوجد العالم هناك كخلفية ولكنه يكون موجودًا كتجسيد لحياة. ليس فقط مجرد موضوع للتمييز وإنما عالم ندخل معه فى علاقات اجتماعية وتتعاون حياته مع حياتنا.

عرفنا من خلال النظام المسلسل الحقيقى لعالم الحياة أثناء عرضنا للمفهوم الرابع للوجود، أنه مهما كانت محتويات هذا العالم فإنها محتويات موجود واع بذاته. وبيّن الملحق فى الجزء الأول بالتفصيل أن الذات بوصفها وجودًا حقيقيًا لها صورة معينة للتعبير تتضمن بنية مسلسلة من نمط بنية سلسلة العدد. تختلف هذه البنية عن بنية المسلسلة التى يوجد بين كل حدين بها حدٌ وسط أى التى تقوم على مقولة البنية. وليست هذه البنية قابلة للاعتراض عليها بسبب التركيب اللامتناهى لتكوينها. فلقد سبق أن رأينا فى المقال الملحق أن العالم الواقعى مركب لامتناهى التعقيد وليس هناك اعتراض على وجود مثل هذا الموضوع اللامتناهى وجودًا حقيقيا وأن وقائعه قابلة للوصف. لذلك وفق وجهة نظرنا يكون عالم الذات، مهما كانت بنيته الداخلية متواصلة، فإنه عبارة عن تعبير متجسد فى سلسلة من الأفعال المنفصلة، وتعبيرات فردية، ومراحل للتعبير الذاتى والكشف الذاتى. لا نستطيع هنا تكرار الخطوات التى توصلنا بها إلى هذه النتيجة والتى سبق عرضها فى الملحق. ومع ذلك نستطيع أن ندرك من ملاحظة الخبرة كيفية الوعى بأفعالنا. فحين ألاحظ تسلسل أفعالى والمسائل التى أنتبه إليها ودرجات اقترابى من تحقيق ذاتيتى، أكتشف أنها تأخذ صورة السلسلة المنفصلة التى تتلاحق أفعالها. فيكون لكل فعل تال له يتبعه مباشرة. تتجدد أفعالى من خلال التكرار. أعرف ما أريد ثم أشرع فى تنفيذه. أبدأ من فعل وأنتهى إلى آخر المرة تلو المرة ومن مرحلة إلى أخرى. أقوم بأفعال جديدة دائمًا. لذلك لا تساعدنى عملية إقحام أفعال بين أفعالى الخاصة أو عملية الوعى بعدم تواصل أفعالى وتلاحقها على إدراك ذاتى أو فهمها. وأدرك أن نظام حياتى وسلسلة أفعالى يشبه سلسلة الأعداد وترتيبها،

أى سلسلة منفصلة الحدود. ويظهر ذلك واضحًا فى كل عملية إدراك لشىء موجود بين كل موضوعين أقوم بالتمييز بينهما. ولما كانت هذه العملية كما لاحظنا عملية متكررة، وأجد أن أ ليست تالية للواقعة ب وبينهما الواقعة م، فأدرك م[1] ثم م[2] وهكذا إلى مالا نهاية فإنها تؤكد أن أفعالى تتم بصورة متتالية ولا وسيط بين فعل وآخر وتسلسلها يشبه سلسلة الأعداد.

إذا أدركنا النتيجة السابقة نستطيع القول إن القيد الذى يقيد خبرتى فى التمييز بين الوقائع قد يعود لطبيعة عميقة فى الأشياء. فالعالم الحقيقى عالم التقدير. وإذا تمت رؤيته من جانب فكر مطلق يظهر عالما مكونا من النفوس التى تشكل وحدة أنساقها نفسًا واحدة. ويظهر هذا العالم أمام هذا الفكر المطلق بوصفه نظامًا اجتماعيا. فمقولات عالم التقدير كما نرى فيما بعد حين ندرس الوعى الإنسانى الاجتماعى مقولات الذات فى صورتها الاجتماعية. ومع ذلك، حين أقوم بالتمييز بين الواقعة "أ" و "ب" فإن هذا الفعل يتحدد وفق اهتمامى الفردى، ولا يعتمد ذلك أو يهتم بنظام الوقائع الذى وضعته الإرادة التى يُعبر العالم عنها. أنظر للوقائع بوصفها وقائع تحدث فى حياتى. وحين أفشل فى إدراك الوحدة فى الكثير فى هذه الحالات أفترض وجود الوسائط. ويحق القيام بذلك مادام هدفى من فهم العالم يُعد جزءًا من هدف العالم ذاته ويُشكل جانبا من الحقيقة، لذلك العالم الحقيقى ، ليس عالم الوصف وإنما عالم النفوس المتصلة اجتماعيا. يظهر العالم حين نصفه مرتبا وفق عملياتنا الوصفية التى تعد حوادث فى حياتنا الفردية. لا تستمد هذه العمليات قيمتها إلا إذا كشفت لنا حياة الأشياء. نخلص من ذلك: إلى أن سلاسل الوقائع الحقيقية فى العالم يجب أن يكون نظامها من نمط السلاسل المنتظمة (سلسلة الأعداد)، التى يكون لكل واقعة أخرى تلحق بها. ولما كانت السلاسل التى نستطيع كشفها فى عالم الوصف تتم وفق علاقة "البينية" ولا تظهر لنا سلاسل منتظمة، فإنها لا تشكل تعبيرًا كاملاً عن الحقيقة. فعالم الوصف ليس عالم الحقيقة الكاملة.

لقد أصبحنا على استعداد الآن لدراسة الصيغة الخاصة التى تتخذها هذه المقولات العامة حين ندرس خبرتنا بالطبيعة وبالناس. ومع ذلك فمن الضرورى قبل إجراء هذه الدراسة أن نقول كلمة أخيرة عن مفهوم الزمان.

المحاضرة الثالثة

الزمنى والأبدى

يكون عالم الوقائع الذى يجب أن نعترف به حاضراً بوصفه موضوعًا لانتباه ممكن فى كل عملى فكرى محدود. وتعنى "المحدودية" عدم الانتباه إلى كل تفاصيل العالم وتنظيمه. فكيف يكون الماضى والمستقبل اللذان ليس لهما وجود الآن حاضرين داخل وحدة الوقائع التى قد يعترف بها أى مفكر محدود فى أية لحظة؟ واضح أن هذا السؤال يتأسس على علاقة عالم الوقائع بطبيعة الزمان.

سبق أن تناولنا باختصار موضوع "الوجود الزمنى" فى المحاضرة التاسعة من سلسلة المحاضرات الأولى[1]. ويجب أن نعود لدراسته مرة أخرى بالتفصيل. قديما ميّز الفلاسفة بين الزمنى والأبدى. ومن الواضح أننا ننسب للعالم فى دراستنا نمطًا أبديًا من الوجود. فكيف يتسق ذلك مع نظرتنا للعالم بوصفه موجوداً زمنيا؟ من الواضح أن السؤال يشكل أهمية بالنسبة لفهم مقولات الخبرة. ونحتاج الإجابة عليه بالرغم من انتماء هذه الإجابة لسياق سلسلة المحاضرات الأولى. كذلك من الضرورى مواجهته حين ندرس علاقة الزمان بالطبيعة. كما نعود إليه مرة أخرى حين ندرس الذات الإنسانية. وبأى معنى تكون هذه الذات الفردية زمنية وأبدية فى آن واحد؟ يجب أن نعرف جيداً وبدقة معنى الزمنى والأبدى ونحدد المصطلحين تحديداً واضحا. ليست مسألة التمييز مسألة نظرية خالصة بل مسألة لها جوانبها العملية وأهميتها. فالزمان مفهوم عملى

(١) Ibid.,: PP. 420 - 421.

بالدرجة الأولى. ويرتبط مفهوم الأبدى ارتباطا واقعياً بالسؤال عن الغاية النهائية لكل ما هو عملى أو لحياتنا العملية. كذلك من الواضح أن تبنى نظرة متشائمة أو متفائلة للعالم أو محاولة تفسير العلاقة بين الله والإنسان أو فهم معنى الشر والخير فى العالم أو التوفيق بين الوعى الخلقى ونظريتنا المثالية، يعتمد على تفرقة بين الزمنى والأبدى، وعلى إدراك وحدتهما فى ظل هذا التناقض القائم بينهما. باختصار يجب أن يقوم أى توفيق فلسفى بين الدين والحياة على تفرقة بين الزمنى والأبدى وعلى إدراك وحدتهما فى الوقت نفسه، وتعد هذه المسألة من أشد المسائل الفلسفية تعقيداً وبساطة فى نفس الوقت. لذا نبدأ بتناول الجوانب النظرية للمسألة ثم ننتهى بالتطبيق العملى لها.

(١)

يقول علماء النفس إننا نعرف الزمن بوصفه مدركًا حسيًا وتصورًا. فتكون لنا خبرة مباشرة بالزمان فى أية لحظة، ونعترف فى الوقت نفسه بصورة غير مباشرة بحقيقة النظام الزمنى للعالم. ومع ذلك نلاحظ أن تصورنا للزمان يسبق وجود أى شىء يمكن أن ندركه مباشرة بوصفه موجوداً زمنيا. تعود صعوبة نظرتنا الميتافيزيقية للزمان لنقص إدراكنا المباشر للجوانب الزمنية للوجود. فنضع أولا بعض الصفات الخاصة لمفهومنا عن الزمان. ثم نبحث بعد ذلك عن علاقة هذه الصفات المختلفة مع باقى العالم الواقعى. تنتهى دائما كل محاولاتنا لحل هذه المسألة إلى مواجهة العديد من التناقضات. لا نستطيع حين نلاحظ خبرتنا الزمنية مباشرة إدراك كيفية تشابك عناصر الزمن مع بعضها البعض أو مع الواقع ذاته. لا نستطيع أن ندرك الكيفية التى تتوحد بها هذه العناصر الزمنية التى فرّق مفهومنا النظرى بينها.

تشكل مدركاتنا الحسية الزمنية نمطا مركبًا من الوعى يسهل تحديد جوانبه والتمييز بينها. فأولا يحدث دائما نوع من التغيير فى خبرتنا. وقد يحدث هذا التغيير فى وقائع الحس أو فى عواطفنا أو أفكارنا ولكن الوعى لا يهتم إلا بالتغيير فقط. لا تقدم هذه الصفة المتغيرة للخبرة أى وعى واضح أو أنماطًا محددة للوعى، إذ إن هناك

جانبا ثانيا يتمثل فى أن وعينا بالتغير، حين يكون محدداً ومصحوباً بأفعال محددة للانتباه يرتبط دائما بوعى آخر. يتمثل هذا الوعى الآخر فى الشعور بأن شيئا يحدث أولا ثم يحدث وراءه شىء آخر أو يوجد ما يسمى بتعاقب الحوادث. ويمكن القول إن المسرحيات والسمفونيات وسلاسل الأفعال والكلمات تشكل نماذج مألوفة لهذا التعاقب. حقيقة، نستطيع الوعى بالتغير بدون الوعى بهذه التعاقبات أو التتابعات المحددة. إلا أننا حين نرغب فى تحديد تغيير معين فإنه من الضرورى ملاحظة تعاقب واقعة وراء أخرى.

ويتضمن التتالى وجود علاقة معينة بين الحوادث التى تشكّل تعاقبا زمنيًا أو نظامًا. تصبح كل حادثة منها ماضيا حين تأتى الحادثة التى تليها. ويكون لهذا النظام المكون من هذه السلاسل الزمنية الملاحظة اتجاه محدد. يتم التتالى من حادثة لأخرى ولا يمكن عكسه. لذلك تختلف العلاقات الزمنية عن العلاقات المكانية. فإذا كان مكان "ب" تاليا لمكان "أ" نستطيع إدراك علاقة التساوى فى الوجود. فيوجد "أ" مع "ب" أو "ب" مع "أ". أما إذا كان ب لاحقا أ كما تأتى كلمة وراء الأخرى فى الحديث، فإن العلاقة يتم إدراكها بالانتقال من "أ" إلى "ب" أو العبور من "أ" إلى "ب". فتصبح "أ" ماضيا قبل حلول "ب". ويشكل هذا الاتجاه لتيار الزمن صفة من أهم صفاته التجريبية. ومن الواضح صلته أو علاقته باتجاه أفعال الإرادة الذى درسنا جانبه المنطقى حين حللنا الوعى بالمقارنة.

هناك جانب ثان يرتبط بهذا الجانب الخاص بالنظام الزمنى. وقد أكد علماء النفس على صلة هذين الجانبين، بينما تجاهلها المفسرون الميتافيزيقيون للجانب الزمنى للعالم. فحين نلاحظ سلسلة متتالية مثل سماع جملة موسيقية أو صوت الطبلة، لا نلاحظ فقط أن كل حركة قد مضت أو انتهت قبل ظهور الحركة التى تليها، وإنما نلاحظ أيضا، وبدون أدنى تناقض لملاحظتنا لهاتين الحركتين، أننا ندرك كل عناصر التعاقب فى لحظة واحدة. تماما مثلما نجد المعنى الكامن فى حياتنا العقلية حاضراً مباشرة فى وقائع عديدة. ليس هناك تناقض بين القول إن الوعى بالعنصر "ب" يكون تاليًا للوعى بالعنصر "أ"، والقول إن من الممكن الوعى بكلا الحركتين معًا بوصفهما طرفين

فى علاقة التتالى. فما يحدث فى المكان يحدث فى الزمان. يمكن ملاحظة نقطتين فى المكان كل منهما على حدة وملاحظتهما معًا بوصفهما يشكلان سطحًا واحدًا. بالطبع يختلف المعنى الذى يشكلان به سطحين مختلفين أو نقطتين منفصلتين. كذلك بالنسبة للزمان، يختلف المعنى الذى تكون به "أ" و "ب" حركتين متتاليتين عن المعنى الذى يضمهما فى لحظة زمنية واحدة. ومع ذلك يستطيع أى مراقب أن يلاحظ علاقة التتالى بين "أ" و "ب" فى كلا المعنيين السابقين.

"دق ناقوس الغروب معلنا نهاية اليوم"(٢).

فى العبارة السابقة تعقب كلمة "اليوم" صوت كلمة "نهاية" وألاحظ مباشرة أن كل كلمة من الكلمات الواردة فى بيت الشعر تكون قد مضت وانتهت قبل حدوث الكلمة التى تليها وقبل سماعى لكلمة اليوم التى فى نهاية بيت الشعر. ومع ذلك لا تُمثل هذه الملاحظة كل حالة الوعى بالتعاقب أو التتالى. . فأكون واعيًا أيضًا بكل بيت الشعر حين أقرؤه بوصفه مجموعة من الأصوات المتتالية (أو أدرك على الأقل جزءًا منه) وأدركه دفعة واحدة. لا أستطيع أن أدرك إيقاع بيت الشعر أو وزنه أو موسيقاه أو معناه إلا بملاحظته ككل. يكون انتهاء كلمة "نهاية" قبل كلمة "اليوم" أى قبل ظهورها مثل المعنى الذى يكون به الموضوع موجوداً فى مكان معين ولا يسمح بوجود موضوع آخر فيه. فالوجود المكانى لموضوع يستبعد وجود أى موضوع آخر فيه، ويمنع وجود كلمة "اليوم" وجود كلمة "نهاية" فى مكانها فى التعاقب الزمنى. يكون كل عنصر حاضراً فى خبرتنا فى نقطة معينة فى السلسلة، حينما تكون النقاط الأخرى المرتبطة بهذه النقطة قد باتت ماضية أو لم تأت بعد، أى تكون مضت وانتهت أو مازالت مستقبلاً ولم تحدث بعد. تكون كل كلمة من كلمات بيت الشعر، إذا نظر لعلاقتها بالكلمات الأخرى، أى بالنسبة للخبرات السابقة أو اللاحقة، حاضرة فى مكانها فى سلسلة التعاقب. تختفى حين تأتى الكلمات اللاحقة لها، ولا تكون موجودة مادامت الكلمة السابقة لها حاضرة وموجودة.

---

(٢) توماس جراى (١٧١٦-١٧٧١) شاعر إنجليزى، قصيدة "مرثية كتبت فى مقبرة ريفية"، ١٧٥٠ (المترجم).

ومع ذلك، المعنى الذى تكون به كل سلسلة كلمات بيت الشعر حاضرة فى وعينا دفعة واحدة هو المعنى الذى ندرك به بيت الشعر ككل التعاقب بين كلماته بوصفه تعاقبا واحداً. نشعر بإيقاع كل سلسلة الكلمات وبوحدتها ونشكل خبرة واعية واحدة نستطيع إدراكها فى لحظة واحـــدة. وإذا لم نستطع رؤيـــة التتـــابع الزمنى دفعة واحدة ونرى فى لحظة واحدة كل حوادثه التى تستبق بعضها البعض بالتبادل وتترابط فى نفس الوقت، لا نستطيع إدراك التعاقب الزمنى. ولا تصبح لدينا مشكلة حول الزمان ومعناه.

تُعد هذه الصفة المألوفة لوعينا بالتعاقب، وهذان الجانبان لكل خبرة زمنية، والمعنى المزدوج لكلمة الحاضر مسألة فى غاية الأهمية لمفهومنا عن الزمان بل ومفهومنا عن الأبدية. ومع ذلك ما زالت المسألة على درجة كبيرة من الغموض بسبب تعدد الطرق المستخدمة للتعبير عن طبيعة الوقائع المشار إليها. يقول بعض من حاولوا تحديد مصطلح الحاضر وتفسيره أنه مادام كل جزء من أجزاء السلسلة الزمنية يكون حاضراً فقط حين تكون كل عناصر السلسلة الأخرى غائبة أى ماضية أو مستقبلية، فإنه من المستحيل الوعى فى لحظة واحدة بكل أطراف التعاقب. كيف أكون واعيا بكل كلمات بيت الشعر فى الوقت الذى لا ألاحظ فيه إلا كلمة واحدة تكون حاضرة بالفعل؟ اتجهت مثل هذه الدراسات للمشكلة إلى افتراض أن الكلمة التى تكون حاضرة تجعل ما سبقها وما لحق بها مجرد صور فى الذاكرة. وحين تكون كلمة اليوم حاضرة فى ذهننا تكون باقى كلمات بيت الشعر حاضرة لوعينا بوصفها متزامنة فى الوجود (متقفة فى الامتداد) أو صوراً للكلمات السابقة واللاحقة المتوقع حضورها. لا أستطيع وفق هذه النظرية ملاحظة أى تعاقب زمنى للحوادث. ولا أدرك إلا العنصر الحاضر ذاته، وأستنتج من الصور الحاضرة فى الذهن فى لحظة تصوره أن هناك حوادث سابقة وأخرى لاحقة له داخل السلسلة.

من الواضح تعارض هذا التفسير لوعينا الزمنى مع خبرتنا الزمنية التى يدركها أى فرد منا. نستطيع ملاحظة التعاقب وملاحظة الوقائع التى تحدث فى أزمنة مختلفة. إذا ما سألتك ما آخر كلمة سمعتها من حديثى إليك؟ وتوقفت عن الحديث بعد هذا السؤال، ربما تعتبر آخر كلمة تحدثت بها هى الكلمة الحاضرة فقط. أما إذا ظللت

أتحدث ولم أتوقف فإنك لا تدرك إلا سلسلة الكلمات المتلاحقة، وكل الجمل، ومجموعة الكلمات والعبارات، وتصبح واعيا أن داخل كل عبارة أو سلسلة من هذه الكلمات المتعاقبة يكون لكل عنصر مكانه الزمنى. وإذا نظرنا لكل عنصر بوصفه حاضراً تكون العناصر الأخرى سابقة أو لاحقة له، وليست موجودة معه فى الوقت نفسه. ومع ذلك لا نستطيع أن ندرك ما سبق إلا إذا أدركت أولا التعاقب ككل ودفعة واحدة. لا تأتى لك هذه السلسلة المتعاقبة ككل بسبب وجود الكلمة والصور المتزامنة معها أو من خلال ذاكرتك وإنما من خلال الوقائع الملاحظة بالفعل.

إذا لم يُوجد هذا المعنى المزدوج للزمان لن تكون لديك أية خبرة بالتعاقب على الإطلاق. وإذا أدركت كلمة واحدة فى كل لحظة، وأدركت فى الوقت نفسه الصور المتزامنة فى الوجود معها والسابقة واللاحقة لها، فكيف تستطيع التفرقة بين خبرتك بالتعاقب الزمنى وخبرتك بالصور المتزامنة فى الوجود معه؟ لا تعد تلك هى الصعوبة الوحيدة التى تواجه القول بعدم قدرتنا على إدراك سلسلة التعاقب دفعة واحدة فى الوعى. لا تزال هناك صعوبة أخرى أعمق منها لكل من يحاول رفض المعنى المزدوج الذى ندرك به خبرتنا الزمنية. إن استطعت أن تحدد عنصراً واحداً فى لحظة زمنية واحدة من لحظات السلسلة الزمنية، ما المدة التى لا يكون فيها هذا العنصر متعاقباً فيها داخل ذاته، أى لا يوجد فيها فرق بين محتوياته السابقة واللاحقة؟ لا جدوى حقيقة من افتراض حضور كلمة واحدة أمامك من الكلمات التى تسمعها. لا نستطيع التغلب على هذه الصعوبة. فالكلمة التى تنطق بها تحتوى أيضًا على سلسلة من التعاقبات الصوتية. ويعنى القول بإدراكك الكلمة ومعنى كل العبارة المنطوقة الإقرار بصحة المبدأ الذى نقول به. إذ يعنى هذا القول أن التعاقب الحاضر أمامك يحوى جانبين. فيكون كل عنصر من عناصر التعاقب حاضراً ليس قبل أو بعد عناصر أخرى مادام يتبع عناصر ويسبق أخرى. وتكون أيضا كل عناصر الكلمة الحاضرة أمام الوعى دفعة واحدة مشكلة لكل التعاقب الزمنى المسمى بكلمة واحدة. إذا أنكرت أنك تسمع بالفعل أية كلمة مفردة ككل، أبادر بسؤالك عن ما العنصر البسيط للتعاقب الذى يشكل خبرة حاضرة فقط دون أية محتويات سابقة أو لاحقة داخله؟ ما الذى يكون حاضراً الآن أمامك فى

لحظة زمنية غير منقسمة، ويكون مستقلاً تماماً عن أى ذكرى أو تصور وعن أية أفكار ماضية أو مستقبلية؟ من الواضح أن السؤال ليست له إجابة. فلا يمكن أن تشكل اللحظة غير المنقسمة من الزمن الرياضى أى حدث زمنى أو تقدم لك أية خبرة زمنية. تماما مثلما لا يمكن أن تحتوى النقطة غير المنقسمة فى المكان أية مادة أو تشكل فى عزلتها أى موضوع لخبرة مكانية. من جهة أخرى، لا يساعدك الحدث الذى لا تستطيع أن تدرك من خلاله أى تعاقب زمنى على الحصول على أية فكرة عن الزمان إلا إذا لاحظته مع حوادث أخرى قبله وبعده. يُصبح لديك فى هذه الحالة تعاقب يتكون من أجزاء. ويصير كل جزء من هذه الأجزاء بمجرد الانتباه إليه والنظر لعلاقاته الزمنية حاضراً يسبقه عناصر وتلحق به أخرى. وتكون هذه العناصر الأخرى فى الوقت نفسه أيضا موجودة أمامك. وتستطيع ملاحظتها كما لاحظت الجزء الذى سميته حاضراً. وبذلك لا تستطيع الهروب من التفسير المزدوج لخبرتك بالتعاقب الزمنى. فتكون واعيًا بسلسلة من الحالات المتعاقبة التى تدركها كلها دفعة واحدة. وتكون واعياً أيضا بأن كل عنصر من عناصر هذا التعاقب يمنع احتلال العناصر الأخرى للمكان الذى يشغله.

هناك طريقة أخرى لوصف وعينا "بالتعاقب الزمنى" لا أجدها كافية على الإطلاق. فتأتى الحوادث وفق هذه الطريقة فى خبرتنا (لنفرض كلمات بيت الشعر مثلاً) ثم نقوم بربطها عن طريق ما يسمى بالنشاط التركيبى للعقل. فنشكل منها وحدة عقلية ونشعر بها كلها كحزمة واحدة. الواقع، إن هذا التفسير للوقائع الزمنية عن طريق ما يسمى بالنشاط التركيبى لا يقدم شيئًا ولا يساعدنا على فهم التعاقب. فحين يُوجد تعاقب معين فى الوعى مثل إيقاع الطلبة أو الجملة الموسيقية أو بيت الشعر الموزون، فإنه يأتى ككل حاضر، بمعنى أننى أدركه مباشرة، وأشعر فى الوقت نفسه أيضا بأن هذا التعاقب يوجد بداخله نوع من النظام ومجموعة من العناصر المرتبة زمنيًا، ومنها ما هو سابق وما هو لاحق. حين أدرك هذه العناصر أدرك فى اللحظة نفسها أن لكل عنصر منها مكانه الزمنى الذى تحتله فى التعاقب. أعلم أن هذا العنصر حين يكون حاضراً يستبعد العناصر السابقة له واللاحقة. ولا أستطيع تحديد هذه الخبرة المعطاة أو تعريفها إذا اعتبرتها مجرد نتيجة لنشاط تركيبى أو عملية تركيب.

ينتج عن هذا الوصف لملامح وعينا المباشر بالتعاقب أننا نلاحظ فى خبرتنا ما يسماه الأستاذ "وليم جيمس" وآخرون باسم "الحاضر الشعورى"[٣] بوصفه كلاً مسلسلاً. ونلاحظ داخل هذا الكل المسلسل مجموعة من الفروق الزمنية بين عناصر سابقة وأخرى لاحقة. ويكون لهذا "الحاضر الشعورى" إذا ما قيس بالمقاييس الزمنية طول يختلف باختلاف الظروف. ولا يقل طول هذا الحاضر فى أى حال من الأحوال عن جزء من الثانية ولا يزيد عن عدة ثوان. ولقد سبق أن أشرت لطول مدة وعينا الحاضر باسم الفترة الزمنية للوعى. وبينت حدود هذه الفترة من وعينا. وسنعود فيما بعد مرة أخرى لتوضيح القيمة الميتافيزيقية لتلك المدة الزمنية لوعينا.

لا تزال هناك بعض الملامح المهمة الأخرى لخبرتنا المباشرة بالتعاقب الزمنى التى من الضرورى توجيه الاهتمام لها. تناولنا خبرتنا بالتعاقب كما نتعامل مع الألوان والأصوات أى بوصفها خبرة معطاة. والواقع أن المسألة لا تتوقف عند هذا الحد. يجب أن ندرك أن هذه الخبرة ترتبط بالاهتمامات التى يُشكل نجاحها أو فشلها حياة إرادتنا. فيكون هناك معنى معين لكل تعاقب زمنى نهم به ويتحقق عن طريقه نجاحنا أو فشلنا. ينجح فى التعبير عن معانينا الداخلية أو يفشل أى يسمح لها بالتحقق أو يحرمها منه. إذ نهتم فى حياتنا بالسعى نحو مثل أعلى نحاول تحقيقه، سواء كانت اللحظات التى نحياها لحظات نشعر فيها بالكسل ولا نفعل شيئًا فيها إلا التساؤل عن ما يحدث فى المستقبل، أو لحظات الضيق التى نحاول فيها الهروب من وضعنا الحالى أو لحظات اليأس والرغبة من الانتهاء من الموقف أو لحظات الجد والعمل. يعنى اهتمامنا بالحياة التركيز على محاولة الانتقال من هذه اللحظة الزمنية إلى ما بعدها أو إهمالها وعدم الاستمرار فيها لعدم أهميتها، وبذلك يصبح "لاتجاه التعاقب الزمنى" الذى سبقت الإشارة إليه علاقات وثيقة باهتمامنا بخبرتنا الزمنية. فيتصل ما هو سابق فى التعاقب الزمنى بما هو لاحق بوصفه العنصر الذى ننتقل منه تجاه تحقيق رغبتنا وإشباعها أو بوصفه الشىء الذى يكتمل به التعبير عن هدفنا. لا نقنع إطلاقًا بالحاضر

---

(٣) يُعد "وليم جيمس" صاحب مصطلح "الحاضر الشعورى" Peious present (المترجم).

الزمنى مادمنا ننظر له زمنيا بوصفه حدثا فى سلسلة أو تسلسل زمنى معين. إذ لا معنى لهذا الحاضر الزمنى إلا بوصفه مرحلة انتقال من سوابقه إلى لواحقه.

تعد الصورة الزمنية للخبرة صورة الإرادة. فإذا كان المكان يحوى ما نسميه محتويات عالمنا فإن الزمان يقدم لنا صورة التعبير عن إرادتنا. إذا كانت الوقائع تنفصل عن المعانى كما يقول الواقعيون ونميل لرؤيتها موجودة ومنفصلة فإن المكان يصبح العنصر المفضل لدى الواقعية. أما الأفكار حين يتم الوعى بها فتفترض الصورة الزمنية الواعية بالوجود الباطنى وتظهر لنا بوصفها عمليات بنائية. لا نهتم بالعالم المرئى حين يكون ساكنا وإنما حين تتغير حوادثه وتتلاحق وتتحرك. لا ننظر لحوادث العالم إلا حين تتحرك مثلما لا تنظر "القطة" لأوراق الشجر الميتة إلا حين تحركها الرياح وتحاول مطاردتها. فتكمن فى حركة الأشياء كل حوادث العالم ومآسيه وكل حياته ومعناه. يربطنا هذا الاهتمام بالتغيير فى العالم بالحيوانات الدنيا وبالموجودات الأرقى من وجودنا الإنسانى. نراقب الموضوعات المتحركة ونهمل الساكنة أو الثابتة. وربما ذلك ما جعل عملية السرد فى فنون الشعر أفضل من عمليات الوحدة. ويدفعنا إلى الاعتماد على القصص حين نريد جذب اهتمام الطفل أو العامة بدلاً من عرض الحقائق الجافة. نتجه إلى شغل الوقت بعرض سلسلة من الحوادث بدلا من عرض تفاصيل متعددة متراصة نملأ بها الخبرة أو الخيال. فإذا كان المكان يمثل مسرح العالم فإن الزمان يشكل مسرحيته فالمكان منظر العالم والزمان حوادثه.

تذكرنا كل هذه الاعتبارات المألوفة بالصفات الأساسية لخبرتنا الزمنية. لا يظهر الزمان لنا من خلال تعاقباته إلا إذا كانت تمثل لنا اهتماماً مباشراً ومقصداً. تنطلق كل حادثة من حوادث زمنية سابقة وتتجه فى الوقت نفسه إلى حوادث لاحقة، تسعى فيها إلى تحققها الخاص وتزول بمجرد ظهورها. لذلك تعد خبرتنا الزمنية خبرة بالسعى والتحرك المستمر وعدم الراحة. اعتبر "شوبنهور"[٤] والبوذيون هذا الجانب من

---

(٤) شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) آخر الفلاسفة الكانتيين الأربعة، فيلسوف ألمانى. أهم أعماله "العالم باعتباره إرادة وامتثالا" ١٨٤٤، "بارار جاوبارا ليبوفينا" "فى أساس الأخلاق" "فن الأدب"، "محاولة فى الإرادة الحرة"، "أفكار وحكم، وشذرات"، الحياة، والحب، والموت" (المترجم).

الأمور غير المحتملة فى طبيعة خبرتنا المحدودة. وسبق مناقشة هذا الجانب من وعينا المحدود فى سلسلة المحاضرات الأولى، حين ناقشنا رؤية العالم من وجهة نظر التصوف، وبررنا وجود هذا الجانب من خبرتنا بانتمائه لمجال آخر أرقى من مستوانا. ومع ذلك حين يكون جزء من تعاقب معين موجوداً أو حاضراً فإن الوقائع الماضية واللاحقة أى التى لم تعد موجودة والتى لم تحدث بعد تظل على علاقة معه من الناحية العملية. قد لا نهتم بهذا الجانب من التعاقب حين ندرك أحيانا سلسلة زمنية خارجية ومستقلة (مثل دقات الساعة أو سقوط المطر على السقف). ونتحدث عن لا نهائية الزمان بوصفها واقعة يصعب فهمها ولا معنى لها. إلا سلسلة الخبرات التى نهتم بها لا يمكن أن توجد مستقلة بذاتها. إذ يتضمن الجانب الزمنى لمثل هذه السلسلة الإحساس بالتوقع والإحساس بأن شيئا ما لم يعد موجوداً. ويشكل هذان الإحساسان اهتمامنا بالتعاقب الحاضر أمامنا وتحقق معناه فى الحياة. فالزمان صورة النشاط العملى، وتتحدد اتجاهاته وفق تحقيق هذا النشاط.

(٢)

توقفت طويلاً عند دراسة الوعى الزمنى لخبرتنا المباشرة نسبيًا لكونه يشكل الأساس لكل فهم عميق لميتافيزيقا الزمنى والأبدى. يتأسس مفهومنا عن الزمان بوصفه صورة كلية للوجود فى العالم الخارجى على تعميم أساسه اجتماعى ولكن مادته مستمدة من خبرتنا الباطنية بتعاقب الحوادث المهمة. حقيقة قد تظهر علاقات الماضى والحاضر والمستقبل فى العالم الواقعى أمام الفهم العام على أنها شىء لا نستطيع ملاحظته فى خبرتنا الباطنية. ويتم افتراض صحة الأبنية المثالية للماضى الذى لا يمكن إلغاؤه والمستقبل اللامتناهى الذى لم يحن بعد بالنسبة للآلهة والناس والأشياء، من خلال السلاسل المتعاقبة القصيرة والمدة المختصرة لوعينا الإنسانى. إلا أن الفهم العام، وكما لاحظنا فى المحاضرة التاسعة فى الجزء الأول، حين يبحث مسائل معينة، يدرك أن وجود كل من الماضى والمستقبل يرتبط بوجود الحاضر. يرى أن كل مفهوم محدد عن العمليات الفعلية فى العالم، مادية كانت أو تاريخية أو أخلاقية، يعتمد على

النظر للماضى والحاضر والمستقبل بوصفهم يشكلون كلاً واحداً. لا يوجد أى جزء من أجزاء هذا الكل إلا من خلال الرابطة. كذلك لا يعنى مصطلح الحاضر حين يطبق لوصف لحظة معينة أو حدث فى التيار الزمنى للعالم الواقعى تطبيق الحاضر غير المنقسم للزمان الرياضى المثالى. يكون للزمن الحاضر فى عالمنا الواقعى وحدة تشبه وحدة اللحظة الحاضرة فى وعينا الباطنى. قد نعنى بالحاضر لحظة أو ساعة أو يوماً أو سنة أو قرنا. وإذا نسبنا صفة الحاضر لأى قسم من هذه الأقسام الزمنية، ولم ننظر للزمان بوصفه صورة لتعاقب باطنى لأفكارنا وإنما بوصفه زمن العالم الذى نكون جزءاً منه، فإننا ندرك أن هذا الحاضر يشمل العالم ككل. نجد فى هذا الحاضر شموساً تتحول، وأفعالا تحدث، وأفكارا تتحقق، وعقولا تفكر فى اللحظة الحاضرة نفسها التى نتحدث عنها. عادة ما ننظر لزمن العالم الذى نقصده فى ضوء مفاهيم عالم الوصف. ندركه بوصفه قابلا للقسمة اللانهائية وقابلا للقياس رياضيا وماديا وتيارا مستمرا فى الحدوث. ومع ذلك مهما كان المعنى الذى نتحدث به عن الزمن الحاضر الحقيقى للعالم، سواء كان ثانية أو قرنًا أو عصرا جيولوجيًا، فإننا نراه من زاويتين: الأولى بوصفه كلاما قابلا للقسمة ومتصلا بباقى الزمان وتعاقبا تحدث خلاله الحوادث. والثانية بوصفه زمنا يضم العالم كله وتتجمع خلال مدته كل الحوادث الحاضرة. ليس الزمن الرياضى غير القابل للقسمة زمنًا على الإطلاق. وإذا ظهر من يقول "ليس هناك شىء واقعى فى العالم إلا اللحظة الحاضرة للأشياء مثل الحركة الحالية للنجوم، والأشعة اللحظية للضوء، والأفكار الحاضرة للناس وأفعالهم، ولقد مضى الماضى كله ولم يعد موجوداً، والمستقبل لم يحن بعد "فربما عليه أن يوضح ماذا يقصد بالوجود اللحظى للعالم وما طول الفترة الزمنية للحاضر الذى يتحدث عنه. إذا أجاب " إن اللحظة الحاضرة تمثل الحد الفاصل المثالى غير القابل للقسمة بين الحاضر والمستقبل"، فمن الممكن الاعتراض عليه بأن اللحظة الرياضية غير القابلة للقسمة وليس لها طول، لا يحدث شىء فيها أو يتم بها فعل أو فكر. باختصار لا يوجد شىء لحظى. ليس هناك حاضر فقط مهما كان تصورك للوجود ومعناه. أما إذا كان الحاضر الحقيقى جزءاً قابلا للقسمة من الزمان فإنه يحوى داخله تعاقبًا معينا مثلما يحوى "الحاضر

الشعورى" الذى قال به علم النفس تسلسلا وتعاقبا باطنا. إذ يُوجد فى هذه الحالة بالفعل داخل الحاضر الواقعى لزمن العالم مجموعة من التمييزات التى نستطيع ملاحظتها أثناء الخبرة التى نمارسها. فإذا ما تحققت الأفعال داخل ما اخترت تسميته "باللحظة الحاضرة" من تاريخ العالم، وتحركت الشموس من مكان لآخر، وتطورت حياة البشرية من مرحلة لأخرى، فإنه يوجد بالفعل داخل هذه اللحظة الحاضرة حوادث ولحظات جزئية. وتكون هذه الحوادث فى الوقت نفسه مرتبة فى سلسلة معينة قابلة للتمييز. نستطيع إذا نظرنا لأى عنصر منها أن ندرك وضعه بالنسبة للعناصر الأخرى. فما يكون موجوداً حين توجد العناصر السابقة له. يكون ماضيا حين تظهر العناصر اللاحقة له. هكذا يكون زمن العالم فى جميع الأحوال عبارة عن صورة عامة وممتدة ومطابقة للزمن الملاحظ فى خبرتنا الباطنية. يتكون للحاضر فى خبرتنا المباشرة صورتان: الأولى تمثل الحاضر فى خبرتنا الباطنية سلسلة كاملة من الحوادث التى نجمعها فى وحدة واعية معينة وتكون لها معناها الباطنى الخاص. والثانية يشير الحاضر من خلالها إلى عنصر معين داخل السلسلة، يكون حاضراً إذا اختفت العناصر السابقة عليه والعناصر اللاحقة لم تظهر بعد. ويختفى بدوره حين تكون العناصر السابقة عليه واللاحقة له موجودة. وبالمثل أيضًا، يعنى الحاضر فى الزمن المتصور لعالمنا الواقعى أى قطاع من تيار الزمن، ما دام يرتبط بأى وعى فردى ويكون له علاقة بوحدة هذا الوعى، وبالمعنى الكلى للوحدة. عادة لا نعنى بكلمة زماننا أو الزمن الحالى الذى نحيا فيه فترة طويلة من التيار الزمنى للعالم الواقعى. كذلك لا نعنى إطلاقًا الآن، اللحظى غير القابل للقسمة للزمن المثالى الرياضى. إذ لا يحدث شىء فى هذه اللحظة الرياضية ولا يوجد بها شىء وجودا حقيقيا. فالحاضر الذى نعنيه يحوى عناصر زمنية وعلاقات. وتوجد داخله بوصفه قطاعًا من التيار الزمنى فروق وفواصل داخلية.

وكما يكون الطول الفعلى أو المفترض للحاضر الشعورى للزمن المدرك محدداً بنمطنا الخاص من الوعى، كذلك يتحدد طول الجزء المحدد من الزمن التصورى الذى نسميه حاضراً بالمعنى الأول (كما تحدثنا به عن العصر الحاضر) فى هذه الحالة،

باهتمامنا الخاص والحر بوجود وحدة معينة تعطى معنىً كاملا نسبيا لهذا الحاضر. نستطيع بالرغم من قصر مدة ما يسمى بالعصر الحاضر دائما أن نتصوره ممتدا وطويلا. ويظل فى مقدورنا حين نتحدث عن تاريخ البشرية مثلا أو دراسة الجيولوجيا أن ندرك الحاضر ممتدا وشاملا لعدة قرون أو لمئات السنين. من جهة أخرى يكون أى حدث حاضرا (بالمعنى الثانى) ويُعد معنى زمنيًا محددا مادامت تختفى سوابقه حين يظهر، ولا تحدث لواحقه حين يوجد.

لا يقتصر التوازى بين الزمنين المدرك والمتصور على ذلك فقط(٥). فإن كان الزمن المدرك الصورة التى يتحقق فيها المعنى ويتم التعبير فيها عن الجوانب العملية للوعى فإن ذلك ينطبق على الزمن التصوّرى حين يتم النظر له فى ضوء علاقاته بالعالم الواقعى. لا يشكل زمن التاريخ الإنسانى أو أية سلسلة غائية من الحوادث الصيغة الوحيدة التى تحقق بها الوقائع نمط معناها المدرك وإنما يحصل زمن "العلم الطبيعى" على صفاته الأساسية بوصفه مفهومًا من خلال مجموعة من الاعتبارات التى لا نستطيع فهمها إلا فى ظل وجود إرادة معينة أو الاهتمام بمعرفة معنى أحداث العالم.

تختلف بنية السلسلة الزمنية المدركة حين ينظر لها من وجهة عالم الوصف عن بنية الخط فى المكان وعن الصفات الرياضية لحركة أى جسم طبيعى. ويُعد تشبيه الزمن المتصور بالخط المستقيم أو بالتيار المستمر أو الحركة المنتظمة من الأمور الخاطئة. فيمكن عكس اتجاه الخط بينما لا يسمح بعكس انتقال حركة الزمن من لحظة لأخرى. قد تتصف الحركة المنتظمة أو التيار المستمر بالسير فى اتجاه واحد مثل الزمن ولكن من الممكن تصورها تتكرر ولا يُقلل ذلك من اتساقها. فنقول إن الساعة تحدد الوقت بحركاتها المنتظمة ومع ذلك تعود عقاربها إلى المكان نفسه مرات ومرات، فى الوقت الذى لا يمكن أن تتكرر فيه سنوات الزمن التصوّرى. أخيرًا إذا افترضنا وجود حركة طبيعية أو تيار يسير فى اتجاه واحد وفى مكان إقليدى لا متناهى، فإن هذه

(٥) الزمن المدرك perceptual time ، الزمن المتصوّر Conceptual time (المترجم).

الحركة قد تتطابق مع الزمن الرياضى. ومع ذلك قد يحدث هذا التطابق إلا فى صفة واحدة، إذ يعتمد اتساق الحركة الطبيعية وعدم تغيير اتجاهها على فرض أنها لا تواجه عائقًا خارجيًا. بينما يُعد اتجاه التيار الزمنى صفة أساسية فى هذا التيار وليست مرتبطة بالخارج. يتم التعبير عن اتجاه التيار الزمنى بالقول إننا نستطيع فى حالة زمن خبرتنا الباطنية إدراك الماضى بوصفه مؤديًا للمستقبل ويسير فى اتجاهه، ويعتمد المستقبل فى الوقت نفسه على الماضى. فلا معنى للماضى إلا بوصفه توقعًا للمستقبل، ولا معنى للمستقبل إلا بوصفه مكملا واستمرارًا للماضى. باختصار، ليس هناك معنى للزمن، سواء كان زمن خبرتنا الباطنية أو نظام العالم المدرك ككل، إلا فى ضوء إرادة معينة وعلاقات واضحة لمراحل عملية غائية مسلسلة. فالزمن صورة الإرادة. يُعد العالم الواقعى عالمًا زمنيًا ما لم تختلف عمليات البحث فى أقسامه عن عمليات التحقق، والمساعى عن الأهداف، والنقص عن الكمال، والمعانى الداخلية عن الخارجية. باختصار حين تحقق المعانى الداخلية للحياة المحدودة تدريجيا بمراحل متتابعة اتحادها مع معناها الخارجى. ولقد تأسس التفسير العام لهذه النظرة الكلية لزمن العالم الواقعى على تفسيرنا المثالى للوجود. تم الاعتماد على خبرتنا الزمنية الخاصة لمعرفة غائية الزمن، وعلى المطابقة بين زمن العالم وزمن خبرتنا الخاصة.

(٣)

بعد تعريف الصورة التى يطابق بها الزمن الصورى للعالم الواقعى كما يراه الفهم العام للزمن المعروف لإدراكنا الباطنى، نصبح على استعداد لعرض نظريتنا بمعنيين: الأول المعنى الذى يجعل عالم مذهبنا المثالى قابلا للتفسير بوصفه نظامًا زمنيا. والثانى المعنى الذى يمكن به وصف نظام هذا العالم الذى تقول به النظرية نفسها بأنه نظام أبدى. فحين نُعرِّف الزمن نعرف الأبدى. ويحتاج العالم الزمنى حين ننظر له فى كليته أن يكون عالمًا أبديًا. وإذا أردنا الوعى بهذه النتيجة علينا أن نراجع بنية الواقع فى ضوء التحليل السابق وكما يلى:

أولا : يجب النظر إلى العالم الواقعى الذى تقول به المثالية على أنه نظام زمنى. تتحقق الأهداف فيه، وتصل المعانى الباطنية إلى تحققها النهائى، وتتحد بمعانيها الخارجية. وطالما تسعى أية فكرة محدودية للحصول على آخرها، وتلاحقه وتبحث عنه بصورة واعية فإن الطريقة التى تسعى بها تبين أنه شىء خارجى قائم، تتجه إليه عملية السعى ولا تتوقف حتى يتم التعبير عن الفكرة فيه. بذلك تصبح خبرتنا الإنسانية بالتعاقب الزمنى عبارة عن خبرة بمسعى تجاه هدف. وتتطلب مثل هذه الخبرة وكجانب أساسى لعملية السعى ذاتها نمطًا من الوعى يتطابق فى معظمه مع خبرتنا الخاصة بالزمن. تتمثل الطريقة الوحيدة للتعبير عن البنية العامة لعالمى المثالى للوجود فى القول:"إن طالما توجد فكرة محدودة تسعى لهدفها، لابد أن يكون للوعى الحاوى لها جانب زمنى". لذلك أرى أن الزمن يجب النظر إليه بوصفه الصفة الأساسية لكل الخبرات المحدودة الإنسانية وغير الإنسانية طالما أنه صورة الإرادة. تحيا الذات فى الزمن حين تسعى لهدفها. ويمكن القول: إن كل كائن واقعى فى العالم يحيا فى الزمان مادام لم يحقق بعد مثله الأعلى، ومازال يسعى إليه. يقول كل شىء محدود "ليس بعد" ويسعى للوصول إلى "آخره" الذى يمثل بالنسبة له مستقبلا لم يحن بعد. بذلك يظهر التمييز بين الماضى والمستقبل فى العالم المحدود بصفة عامة وبالنسبة لنا مرتبطا بالحياة وبمعناها. ويوجد نوع من التزامن فى الوجود بين التفرقة بين الماضى والمستقبل ومعنى حياتنا.

لقد استخدمت عن عمد عبارة "إن الوعى الزمنى يعد جزءا من عملية السعى أو جانبا منها". لا يكون "الآخر" وفقًا لوجهة نظرنا مجرد شىء ليس حاضرا أو خبرة مستقبلية وإنما يكون شاملا لكل عملية السعى ذاتها. ليس هدف الحياة المحدودة إلا مجموع هذه الحياة واكتمالها. وليست هذه الحياة المحدودة ذاتها الآن إلا جزءًا من جملتها. حين أسعى لتحقيق هدف لا أكون ساعيًا إلا إلى تحقيق ذاتى كلها. ولما كان هدفى الاكتمال المطلق المتمم لذاتيتى فإنه يتطابق مع كل حياة المطلق. ولما كنت أعنى بذاتى الفردية ككل تلك الذات التى تختلف عن ذوات الآخرين، فإن اكتمالها لا يعنى لحظة معينة فيها أو مرحلة من مراحلها، وإنما يعنى مجموعها ككل مقارنة بذوات

الآخرين. لا تكتمل ذاتيتي بوصفي هذا الفرد وليس أى فرد آخر فى أية مرحلة أو لحظة فى حياتى الحاضرة. بالتالى، إذا صح أن الكائن الناقص ينظر لنفسه بوصفه باحثا عن المستقبل لأن هدفه لم يتحقق فمن الضرورى أن ندرك أن هذا التحقق لا يمكن أن يتم فى لحظة مستقبلية معينة بذاتها. فالذات فى كليتها عملية ذاتية التمثيل أو عملية تكرارية. وليست مجرد مرحلة فى هذه العملية أو لحظة منها. ليس هناك كما سنرى فيما بعد لحظة نهائية أو أخيرة. لذلك تتصف الحياة التى تبحث عن هدفها بأنها حياة زمنية مثل حياة القطعة الموسيقية وإن كانت القطعة الموسيقية ليست زمنية فقط بل متناهية زمنيا. يتضمن كل عمل موسيقى سلسلة زمنية واضحة، حيث يتم الانتقال من لحن لآخر، ومن جملة لأخرى، ومن حركة لحركة تالية. ولا تتحقق قيمة العمل الفنى الموسيقى فى الحركة الأخيرة وإنما فى كل مرحلة من مراحل هذه العملية المؤدية إلى الحركة الأخيرة، كذلك لا يحقق المعنى الباطنى تعبيره النهائى فى المرحلة الأخيرة من حياته وإنما من خلال كل مراحل تجسده. وكما تحقق الموسيقى كليتها من خلال التعاقب تحقق كل فكرة هدفها من خلال التعاقب الزمنى.

ولما كان وعينا ليس إلا مجرد تعبير زمنى عن معنى فى الحياة، فإن مثاليتنا لا تستطيع التعبير عن نظريتها للعلاقة بين الحياة المحدودة والحياة المطلقة، إلا من خلال رؤية العالم ككل، وبالتحديد الوجود الكلى لأية ذات فردية بوصفه تعبيراً زمنيا. الذات عملية زمنية، سلسلة من المراحل المنظمة والمرتبة، هدف يتحقق على مراحل متعددة، تظهر كل مرحلة منها باحثة عن آخر لها لم يوجد بعد، ويتم فيها التفرقة بين الماضى والمستقبل حين يتم النظر لها بوصفها حاضرا.

بذلك يكون مذهبنا الفلسفى ملزما بإدراك كل حياة العالم بوصفها حاوية لسلسلة من الأحداث الزمنية. حين يتم النظر لأية حادثة منها تكون باقى الحوادث التى تنظر لها أية ذات محدودة قد مضت أو لم تحن بعد. باتت ماضيا ومستقبلا. تماماً مثل النظر لأى لحن من ألحان القطعة الموسيقية تكون الألحان الأخرى قد مضت أو لم تحدث بعد.

تعود القسمة اللانهائية لزمن مفاهيمنا العلمية "لميْل" انتباهنا التمييزى لإدخال المراحل المتوسطة الدخيلة واللانهائية[٦]. لقد سبق دراسة هذا "الميل" حين قدمنا تفسيرنا العام لعالم الوصف[٧]. لقد رأينا العديد من الأسباب التى تدفعنا للقول "إن الفكر المطلق يحب أن يرى النظام الزمنى بوصفه سلسلة منفصلة من الوقائع المنظمة التى تعبر عن هدف، ويشبه ترتيبها ترتيب سلسلة الأعداد الصحيحة. من ناحية أخرى لم نجد سببا واحدا يجعلنا نفترض أن وعينا الإنسانى يستطيع ملاحظة الفترات الزمنية التى إذا تم اختصارها فى أى وقت تمكننا من الاقتراب من الحقيقة النهائية للنظام الزمنى. يستطيع أى فكر واسع أن يميز العديد من الحوادث داخل أقل اللحظات التى نستطيع ملاحظتها. فما نراه بسيطا يراه الفكر الواسع مركبا. وحين ندرس مفهوم الطبيعة ندرك مدى أهمية هذا الفرض القائل بأن من الممكن وجود وعى محدود آخر غير وعينا يستطيع أن يميز عناصر زمنية لا يستطيع وعينا التمييز بينها. لا يمكن إنكار حقنا فى وضع مثل هذا الفرض إذا كان يساعد على إدراك الوحدة الحقيقية للخبرة. وأخيراً يجب أن يتم النظر للإرادة المطلقة بوصفها يتم التعبير عنها فى سلسلة من الوقائع المنظمة والمنفصلة التى قد تظهر من وجهة نظرنا قابلة للتمييز إلى مالا نهاية.

ثانيا : يُعد هذا العالم "الزمنى" نفسه ودون أدنى تناقض نظاماً أبديا حين يتم النظر إليه فى كليته. وأعنى بهذا القول أن كل محتوى واقعى للنظام الزمنى يكون حاضراً ومعروفا مباشرة من جانب المطلق بالرغم من النظر له فى أية لحظة زمنية بوصفه ماضيًا أو حاضراً أو مستقبلا. ولقد سبق القول بهذا المعنى حين وضّحت معرفة الجملة الموسيقية. يرى الوعى هذه الجملة مباشرة ودفعة واحدة بالرغم من تعاقب عناصرها، وحذف العنصر الحاضر منها للعناصر السابقة واللاحقة له. كما

---

(٦) المقصود إقحام (interpolation) مراحل وسيطة ليس لها وجود فى التسلسل الأصلى (المترجم).

World and Individual p.200. (٧)

لاحظنا كيف يُعد من الأمور الطبيعية استخدام مصطلح الحاضر للإشارة لهذا الحاضر الزمنى فى معارضته للعناصر السابقة واللاحقة، واستخدامه أيضا لملاحظة كل الجوانب المشكّلة للتعاقب دفعة واحدة. يعود هذا اللبس والغموض كما سبق أن وضحنا إلى طبيعة عالم الوصف. فحين تحاول البحث عن واقعة زمنية بسيطة، وتظل تراها فى الوقت نفسه بوصفها حدثا زمنيا فإنك تتجه دائما إلى عالم الوصف لتلاحظ أن هذه اللحظة حدث معقّد له تعاقبه وتسلسله الخاص به. بذلك لا يكون "الآن" الزمنى حاضراً إلا إذا تمت رؤيته بوصفه مرحلة من المراحل البسيطة والنهائية لسلسلة من الوقائع المنفصلة التى تراها النظرة المطلقة تعبيراً عن إرادتها.

يجب النظر لكل لحظة زمنية بكلا المعنيين لكلمة الحاضر مادامت تتم مقارنتها باللحظات السابقة واللاحقة لها، وتتم رؤيتها بوصفها حدثا يشغل حيزا زمنيا متعاقبا وبه عناصر ماضية ومستقبلية. ومن الواضح عدم قدرتنا بوصفنا كائنات إنسانية على ملاحظة هذا المعنى الثانى للحاضر مادمنا نميز الوقائع من خلال مقولات عالم الوصف.

ومع ذلك حين نطابق بين الزمن الكلى لنظام العالم كما ندركه، وزمن خبرتنا الباطنية كما نلاحظها، يجب أن ندرك أن التعاقب الزمنى للعالم الواقعى وللمطلق يجب أن يتصف بالمعنيين اللذين تتصف بهما خبرتنا الزمنية الخاصة. يُمثل الحاضر ما يسمى بالمعنى الشامل للمصطلح، جزءاً من الزمن الواقعى الذى يشمل مجموعة من الحوادث وتتم رؤيته ككل من قبل خبرة مفردة. ويشكل الحاضر فى الوقت نفسه ما يسمى بالمعنى المانع، حدثا زمنيا واحدا حين تتم مقارنته بحوادث سابقة ولاحقة له، ويمنع وجودها فى مكانه نفسه من التعاقب فى اللحظة التى يوجد بها. لا يتناقض هذان المعنيان للحاضر. لا يوجد تعارض بينهما بالنسبة لنظم العالم مثلما لا يوجد بالنسبة لخبرتنا الشخصية. ويُعبّر كلا المعنيين عن جانبين متميزين وغير منفصلين فى الوقت نفسه لحياة الإرادة الواعية، سواء كانت هذه الإرادة خاصة بنا أو بالعالم ككل.

تؤكد نظريتنا أن كل حياة العالم وبالتالى كل التعاقبات الزمنية تكون حاضرة أمام المطلق مرة واحدة. كما تؤكد أيضا، بدون أدنى تعارض مع هذا المعنى السابق الذى يكون به كل النظام الزمنى حاضراً أمام المطلق دفعة واحدة على وجود معنى آخر، يمكن به النظر لأى جزء من العالم بوصفه حاضراً. وذلك حين يتم النظر لهذا الجزء من جانب خبرة أية ذات محدودة بوصفه حاضراً مقارنة بما سبقه وما لحقه من أجزاء. تكون حوادث النظام الزمنى حين يتم النظر لها من وجهة نظر أية ذات فردية محدودة مقسمة إلى ما هو حاضر وماض وما لم يحن بعد، وتكون هذه الحوادث ذاتها حين يتم النظر لها من وجهة نظر المطلق كلها حاضرة فى لحظة واحدة وفى شكل تعاقب واحد. وبالتالى، يكون الزمن كله حاضراً دفعة واحدة أمام المطلق. ويشكل هذا الحضور ككل أمام "المطلق" النظام الأبدى للعالم. ويكون أبديا طالما يشمل كل الحوادث الماضية والمستقبلية، وتظهر كل الحوادث الزمنية أمام المطلق حاضرة ولا تسبقها حوادث أو تلحق بها. يتصف بالأبدية لأن نظرة "المطلق" للزمن ليست مثل نظرتنا أى تمضى وتلحق بها حوادث، وإنما تشمل ملاحظة كل الحوادث وما مضى منها وما يأتى. وتضم كل وجهات النظر المختلفة لجميع النفوس الإنسانية وجميع التعاقبات الزمنية.

إذا أردنا إدراك ما تتضمنه مثل هذه النظرة الأبدية للنظام الزمنى علينا أن نتذكر المعنى الذى ندرك به القطعة الموسيقية. إذ ندرك اللحن الموسيقى دفعة واحدة بالرغم من عدم حضور نغماته دفعة واحدة. وكما لاحظنا من قبل تشكل قصر مدة وعينا وضيق مدى التعاقب الذى ندركه قيداً متعسفًا لنمط وعينا الإنسانى. ومع ذلك لا يعد التعاقب الزمنى مهما كان قصيراً مجرد تعاقب مسلسل يقوم على الذاكرة وإنما نستطيع النظر إليه دفعة واحدة بالاعتماد على الخبرة الفعلية. يكون الوعى الذى يدرك كل حوادث العالم المسلسلة وكل الزمان دفعة واحدة، مثلما يدرك وعينا الإنسانى السمفونية ككل والفترة الزمنية التى تستغرقها وعيًا أبديًا. ويمكن أن ندرك مثل هذا "الوعى الأبدى" كلما أدركنا أى تعاقب زمنى مباشرة ودفعة واحدة، ونستطيع معرفة طبيعته من ملاحظة وعينا الإنسانى.

(٤)

يحقق تعريف "العلاقات" بين الزمنى والأبدى كل ما يدور فى عقولنا دائما حين نصف المعرفة الإلهية بأنها معرفة أبدية. كان "المدرسيّون" على وعى بأن "الأبدية" تعنى الكل معا[٨]. وطور القديس توما[٩]. تعريفنا الحالى بصورة واضحة وإن كان قد ربطه بنتائج نظرته الثنائية لعلاقة الله بالعالم. ففصل بعد تحديده معنى "الأبدية" الشاملة للمعرفة الإلهية الوجود الزمنى عن الحياة الأبدية لله. وبذلك ضحى بمزايا التعريف الدقيق لمعنى الأبدى من أجل عقيدة دوجماطيقية خاصة.

لقد استخدمت بعض المذاهب كلمة "الأبدى" للتعبير عن أمور أبعد كثيراً عن معنى الأبدية الصحيح. الأمر الذى أدى إلى ظهور اعتراضات كثيرة على معنى "الأبدية" أو على هذه المذاهب الفكرية ذاتها. دائما ما يتم الحديث عن المعرفة الأبدية كما لو كانت معرفة شاملة لا تهم التفرقة فيها بين الماضى والحاضر والمستقبل. ولا تقل سخافة هذا الحديث عن قولنا إن إدراكنا للقطع الموسيقية دفعة واحدة يعنى عدم وجود فرق بين بدايتها ونهايتها أو بين اللحن الأول والأخير فى التعاقب الموسيقى الذى نسمعه. إن ملاحظة التعاقب دفعة واحدة تعنى أن تكون كل العناصر الزمنية للإيقاع أو للجملة الموسيقية حاضرة بصورة واضحة (التعاقب والسرعة والفترات والتوقعات والفواصل). لا يتم تجاهل أى جزء من أجزاء التعاقب. ويتم إدراك كل هذه الأجزاء بوصفها تعبر عن فكرة موسيقية واحدة. تؤكد نظريتنا على أن الوعى الأبدى حين يدرك النظام الزمنى، لا يتجاهل أية تمييزات قائمة بين الماضى والمستقبل فى التعاقب أو التسلسل، ويظل فى الوقت نفسه مدركًا لكل العملية الزمنية بوصفها تعبيرا عن معنى داخلى واحد. حين نقول إن الله يدرك انفصال الماضى عن الحاضر ومع ذلك يدركهما معًا دفعة واحدة،

---

(٨) الكل معًا: to tum simul (المترجم).

(٩) توما الأكوينى Thomas, d'Acquin (١٢٢٥ – ١٢٧٥) أهم أعماله، شروح على كتب المأثورات الأربعة، الخلاصة اللاهوتية، فى التثليث، شروح على أرسطو، فى الحقيقة، فى الوجود والماهية، فى قدم العالم، فى وحدة العقل، فى الجواهر المفارقة (المترجم).

فإن ذلك يشبه قولنا إن بداية القطعة الموسيقية ونهايتها ليستا شيئا واحداً بالنسبة لنا ومع ذلك ندركهما معاً مباشرة بوصفهما ينتميان إلى تعاقب واحد.

هناك من يفترض أن المعرفة الأبدية معرفة مجردة من الزمن ولا تقوم عليه. فيبدو الزمان كما لو كان غير موجود بالنسبة لوجهة النظر "الأبدية". ويعنى مثل هذا القول أننا لا نستطيع إدراك معنى الجملة إلا بتجاهل أجـزائها. الواقع أننا لا ندرك المعنى إلا من خلال التعاقب، ولا نستطيع الوصول للمعنى إلا من خلال ملاحظة هذا التعاقب بوصفه شيئا يحوى عناصر سابقة وأخرى لاحقة، تقوم بحذف بعضها البعض. لا يحدث العنصر إلا بعد توقف ما سبقه وقبل ظهور ما قد يلحق به. وهكذا ننتهى إلى أن "البصيرة الأبدية" تلاحظ كل الزمان وكل ما يحدث فيه، وتتصف بالأبدية فقط من خلال ملاحظتها للكل مرة واحدة.

تعتبر بعض المذاهب الفلسفية "البصيرة الأبدية" شيئًا مختلفا كلية عن أى وعى زمنى. لذلك لا يستطيع أى إنسان معرفة كيفية إدراك الله لحقيقته بوصفها حقيقة أبدية. فى حين ترى نظريتنا العلاقة الأساسية بين الوعى الأبدى والوعى الزمنى من أبسط العلاقات التى تعد على درجة كبيرة من الأهمية لتعريف "المطلق". تستطيع إذا سمعت جملة موسيقية وأدركت معناها ككل أن تتصور كيفية المعرفة الإلهية للنظام الزمنى، يصبح لديك نمط أبدى من "البصيرة" حين ترى أى تعاقب زمنى دفعة واحدة.

قد يعترض البعض قائلا من المستحيل وجود مثل هذه "البصيرة الأبدية"، مادام الماضى اللامتناهى اختفى الآن، ولم تعد العصور الجيولوجية موجودة، واختفى غزو الأتراك لليونان، ولم يظهر المستقبل بعد. كيف يمكن أن يرى الله هذا الفرق بين الماضى والمستقبل ويتجاوزه، ويرى كل شىء فى لحظة واحدة؟ يستطيع الله أن يعرف كل التعاقب الزمنى للعالم مباشرة ودفعة واحدة، مثلما نستطيع معرفة سلسلة ألحان المقطوعة الموسيقية دفعة واحدة، مع أن جميع الألحان تكون إما مضت أو لم يحن بعد حين يوجد لحن معيّن منها. يكون الفرق بين معرفتنا ومعرفة الله فرقًا فى طول مدة الوعى. ويمكن القول إنك تواجه نموذجًا للمعرفة الأبدية، وتمارس نمطا منها، حين تدرك عباراتى الآن وتعاقب كلماتى وتسلسلها.

ويثار دائما التساؤل عن كيف تكون المعرفة الإلهية أبدية وتسمح بأى تغيير يمكن أن يحدث لها؟ كيف يكون الله ثابتًا ويعبر عن إرادته فى عالم متغير؟ تجيب نظريتنا على السؤال بأن "المعرفة" للتغير ليست هى ذاتها متغيرة. لا يحدث التغير لأى كائن إلا إذا كان جزءًا معروفًا من بين الموضوعات المعروفة لوجهة النظر الأبدية. لا تكون معرفة هذه القطعة الموسيقية بوصفها كلا واحدا جزءًا يضاف إلى مجموعة ألحان القطعة الموسيقية. ولا تعدُ معرفة التعاقب هى ذاتها عنصرًا آخر يضاف إليه أى لا تخضع للأحكام نفسها التى يخضع لها.

يوجد نوع من الغموض حول "لا تناهى"الزمان. فإذا كان الزمان لا متناهيًا وليس قابلا مثل القطعة الموسيقية للاكتمال فإن المعرفة الأبدية بالزمان كله تبدو متناقضة ومستحيلة. وتحتاج إجابة مثل هذه المسألة إلى نظرية فى "اللاتناهى". وسبق عرض هذه النظرية فى الملحق المضاف للجزء الأول من سلسلة المحاضرات، وليس هناك مجال لإعادة عرض هذه النظرية مرة أخرى. يكفى معرفة أن الاعتبارات التى تم عرضها فى هذا المقال الملحق قد انتهت إلى القول إن "السلسلة المنتظمة اللامتناهية" تجسد خطة فردية وكلا فرديا مثلما ترى خبرتنا القطعة الموسيقية كلا واحدًا. وبينت فى هذا المقال أن العالم يشبه السلسلة اللامتناهية التى تعبر عن خطة معينة واحدة. وإذا نظرت للنظام الزمنى للعالم بوصفه يشكل كلا لامتناهيا ويعبر عن خطة معينة وإرادة واحدة فإن الحجة التى وردت فى هذا المقال تنطبق على المشكلة التى نناقشها الآن. وإذا كان الزمان يشكل تعبيرًا فرديًا للإرادة الإلهية فإن العالم الزمنى يكون حاضرًا بوصفه كلا فرديا للمطلق الذى يجسد هذا التعاقب إرادته.

(٥)

أود أن أشير إلى الفائدة العملية التى سعيت لها وسط كل هذه الأمور المجردة، واستخدام بعض النتائج التى توصلنا إليها لتوضيح معنى "الذات" الذى نتناوله بالتفصيل فيما بعد. تكون حياتك وذاتك وإرادتك وشخصيتك وأفعالك حاضرة مباشرة مرة واحدة أمام البصيرة الأبدية لله، وتشكل فى الوقت نفسه تعاقبا زمنيًا حقيقيا لمجموعة أفعالك.

وحينما ترى هذه الحياة فى لحظة زمنية حاضرة، تكون لحظاتها الماضية قد اختفت ولحظاتها المستقبلية لم تظهر بعد. ويُعد هذان الجانبان لطبيعتها أى بوصفها عملية زمنية ونسقًا أبديًا للوقائع فى الوقت نفسه أمرًا صحيحا وواضحًا، تماما مثل النظرة المزدوجة للسمفونية أو للمقطوعة الموسيقية. ينظر حاضرك وقتما يشــاء إلى ماضيك. ولا يتم إلغاء هذا الماضى لأنه يشكل أساس سعيك للمستقبل والتعبير النهائى لإرادتك الفردية الفريدة. لا يكون مستقبلك قد تحقق بعد أثناء سعيك للتعبير عنه. لا يزال المستقبل فى أحد جوانبه غير محدد ولا يخضع لمبدأ السببية طالما أن شيئًا فريداً يخصك وحدك، يمكن أن يظهر حين تعبر عن هدف حياتك عن طريق أفعالك الفردية المتنوعة. لذلك نستطيع القول إن جانبا من حياتك المستقبلية يظل حرًا بالرغم من التحديدات الأخلاقية وقيود مبدأ السببية. لا يمكن اعتماداً على مبدأ السببية أن تحدد مسبقًا صورة هذا المستقبل. ولا ينظر الله له إلا بوصفه واقعة فريدة فردية فى عالمه.

تكون كل وقائع حياتك، ومستقبلك، وفرديتك، وأفعالك، كلها حاضرة دفعة واحدة أمام المطلق. يتم النظر إليها بوصفها وقائع فى العالم ومحتويات زمنية. وإذا ما تساءلت عن كيف يكون لحياتك هذان الجانبان عليك أن تتذكر نظرتك للسمفونية الموسيقية وكيف يتمم إدراك تعاقب ألحانها دفعة واحدة. إذا أدركنا المعانى المختلفة لمثل هذه النظرة نستطيع أن نعرف علاقة الإنسان بالله. ندرك كيف يكون متحداً بالله ويكون فى نفس الوقت غير منسجم معه. ويكون بالتالى غير محتل لمكانه الحقيقى فى العالم الأبدى.

يبدو الإنسان الزمنى حين ننظر لأية لحظة من لحظات حياته الحاضرة منفصلا عن ماضيه ومستقبله بل عن الله. لا يهتم فى هذه اللحظة إلا بالبحث عن قوت يومه وعن خلاصه. ولا يدرك فيها علاقته بالمطلق من خلال أفعاله الحاضرة وخبراته. ومع ذلك حين يتبع طريق التأمل، وينظر فى معناه الداخلى، ويثق فى نتائج تأمله، يستطيع إدراك مدى صلته بالمطلق وقربه منه. ليست هذه العزلة التى نحياها إلا عزلة زمنية مؤقتة. وليس عدم الانتباه الذى سبق حديثنا عنه إلا عدم الانتباه لهذه الحقيقة. فلا أتحد مع فرديتى الأبدية لأن هذه اللحظة الحاضرة لا تمثل الزمن كله، وتكون باقى اللحظات

الزمنيـة إما مضت أو لم تحن بعد. ومع ذلك، بالرغم من حدودى الإنسـانيـة، وصورتى الحالية من الوعى، لا أكون مقيداً كلية بسلاسل محدوديتى. إذ أشعر بنموذج "للبصيرة الأبدية" داخل صورة الوعى الحاضر ومدته القصيرة. أستطيع إدراك النظرة الكلية فى حالات عديدة داخل هذه المدة المحدودة والقصيرة للوعى. أما ما يوجد خارج هذه المدة القصيرة لا أستطيع إدراكه على الإطلاق. وبالرغم من أن حوادث الماضى والمستقبل الزمنية حوادث حقيقية، فإنها تظل بالنسبة لى إما حوادث مضت أو لم تحن بعد. تكون حياتى من وجهة نظر الأبدية حاضرة فى لحظة واحدة بصورها الفردية وبأحداثها ككل. يرى الله حياتى كلها ومعناها. ومع ذلك يظل معنى حياتى الخاصة الذى يتحد مع حياة الله فى الأبدية المعنى الفريد والفردى الذى لايمكن أن تحققه أية حياة أخرى غير حياتى. ولا أفقد فرديتى حين أحقق التعبير الأبدى وإنما أحصل على تعبيرى الفردى الحقيقى حتى حينما أتحد بالله.

الآن أسعى فى الزمان لتحقيق هدف ذاتى والتعبير الكامل عن إرادتى. أسعى لتحقيق ذلك كهدف إلهى بعيد فهدفى والتعبير الكامل عن إرادتى متحقق فى الله وعنده وأمامه. يجب أن أسعى لتحقيق الهدف. ولا يتحقق شىء إلا إذا سعيت. لا يكون ما يتحقق مجرد شىء زمنى يحدث فى الزمان وإنما خبرة أبدية تضم كل المساعى والأفعال التى قمت بها. ليست كل الأفعال، والدموع، ولحظات السياسى، والنجاحات، والمحاولات الفاشلة، والسقوط، والبدء من جديد مجرد محاولات لتحقيق ما ليس موجوداً وإنما تكون موجودة بوصفها أحداثاً فى حياة وجزءاً من تحققها. يكون كل ذلك موجوداً فى الأبدية وتتم رؤيته من خلالها. وأحقق هدفى فى حضور الله وبسبب وجوده. فلا يتحقق هدف حياتى كلها إلا فى وجود الله ورؤيته لحياتى كلها. وتستطيع ذاتى الحقيقية فى الأبدية وفى وحدتها مع الله أن تحقق مالم تستطع تحقيقه فى الزمان أو فشلت كل مجهوداتها الزمنية فى إنجازه.

قد أكون قد تجاوزت حدود النتائج المنطقية، وتماديت فى التأملات. وبالتالى جاءت مقولاتنا الأولية ناقصة وغير واضحة نسبيا. ومع ذلك نستطيع القول إن كل علاقاتنا العميقة بالعالم تتأثر بمسألة الزمنى والأبدى.

المحاضرة الرابعة

الواقع الاجتماعى والطبيعى

تعلمنا الآن شيئا عن الصور العامة التى ندرك بها "الوقائع" التى نعترف بوجودها. لم نحاول البحث عن الأساس النفسى لأصل هذه الصور فى تاريخ العقل الفردى. ودرسنا فقط القيمة المنطقية لبعض الدوافع الأساسية التى ترشدنا من لحظة لأخرى. وتنقلنا من مرحلة إلى أخرى من مراحل تطورنا الفكرى ولعملية تفسير عالمنا والعلاقات التى تربطنا به.

تنقسم الصور العامة أو الدوافع إلى قسمين: الأول، الدوافع التى ترشدنا لإدراك الواقع كنظام مسلسل فى ضوء مفاهيم القانون وعالم الوصف. والثانى، الدوافع التى تجعلنا ندرك الواقع كسلسلة منتظمة الترتيب، وكعالم للتقدير أى عالم القيم والذاتية، وكحياة أخرى غير هذه الحياة التى ندركها مباشرة عن طريق أهدافنا الحاضرة والواعية أى ندركه بوصفه عالم النفوس المتنوعة. يتفق هذان النوعان من الدوافع مع نوعى القيود اللذين يقيدان وجودنا الإنسانى المحدود. إذ لا نستطيع أن نعرف الآن كل ما تقصده إرادتنا فى حالة عدم الرضا التى نعيشها أو نعرف كيف يتم التعبير عن هذه الإرادة فى وقائع الخبرة. يظهر عالم الوصف بوصفه نظامًا موضوعيًا مُدركا نتيجة محاولة التخلص من القيد الثانى ومن قيد جهلنا عن طريق عملية التمييز المسلسل. ونتعلم عن طريق عالم التقدير الوصول إلى معرفة أفضل لما تسعى إليه إرادتنا فى أية لحظة. إذ ندرك حينئذ أن إرادتنا لا تحتاج فقط لمجموعة من المحتويات أو الوقائع التى يتم التفرقة بينها لتحقيق تعبيرها الكامل، وإنما تحتاج أيضا لوجود إرادات أخرى غير

إرادتنا الحالية، وأهداف أخرى غير تلك التى ندركها الآن. لا يمكن أن يتطابق رد فعلنا تجاه العالم مع واجبنا ويتصف بالعقلانية إلا إذا اعترفنا ليس فقط بوجود معطيات أخرى غير التى ندركها وإنما بوجود نفوس غير نفوسنا. لذلك لا يمكن أن يشكل عالم الوصف كل الحقيقة، ولابد من تفسيره فى ضوء عالم التقدير ومقولاته.

لقد عرفنا وجود "العالم الطبيعى" و"المجتمع الإنسانى" عن طريق نقدنا للمقولات الأساسية للخبرة وسنستمر فى تطبيق نظريتنا العامة على هذين الموضوعين. نجد من الدوافع ما قد يؤدى بنا إلى تفسير العالم الطبيعى كعالم للوصف، ترتبط الظواهر فيه بسلاسل وقوانين ثابتة وحتمية، تمكننا من رؤية كيفية ارتباط الوحدة بالكثرة، ولكنها لا تظهر بوصفها تعبيرات عن هدف معين، أى لا نستطيع إدراك الهدف الكامن وراء هذه القوانين. وتوجد دوافع أخرى تؤدى بنا إلى رؤية تختلف عن الرؤية السابقة. فندرك العالم الاجتماعى عالم أقراننا من البشر بوصفه عالما للتقدير أى عالم توجد به إرادات أخرى غير إرادتنا، يعبرون عن أنفسهم وفقًا لاختياراتهم الخاصة. لذا يعد تفسير العالم كما هو معروف لنا نحن البشر تفسيرا مزدوجا. فمن جهة نجد دوافع فى الخبرة تؤدى إلى المادية التى تُعد نتيجة لعالم الوصف. ومن جهة أخرى نتجه لاعتبارات تجريبية واضحة ومتساوية إلى تفسير العالم الاجتماعى كعمليات إرادية واعية، تحدث بسبب من يعتقد فى ضرورة حدوثها. دائما ما يضع الفهم العام حين ينظر للأشياء هاتين النظرتين للعالم جنبا إلى جنب. وعادة ما يصاحبه شعور باليأس من عدم القدرة على رؤية أية رابطة واضحة بين النظامين أى بين العقلى والمادى، الاجتماعى والطبيعى، الضرورى والحر، القابل للوصف والروحى، لقد مهّد نقدنا العام للمقولات الطريق لفهم الفرق بين هذين العالمين ووحدتهما فى الوقت نفسه. وأمكن فى ضوء مذهبنا المثالى رؤية ارتباطهما ببعضهما. نناقش فى هذه المحاضرة مفهوم الطبيعة وعلاقته بمفهوم العقل ونبين الدوافع الرئيسية لاعترافنا بوجود العالم الطبيعى. نحاول أن نبين بنوع من التفصيل العلاقة بين نظريتنا المثالية للوجود من جهة، والوقائع التجريبية التى يتعرف عليها الناس أثناء تعاملهم مع بعضهم البعض ومع الطبيعة من جهة أخرى.

(١)

لا يوجد تعريف دقيق لمصطلح "الطبيعة"، نستطيع أن نعتمد عليه للتمهيد لنظريتنا حولها. يسهُل تعريف "الطبيعة" بأننا نقصد بها ذلك الجزء من الكون الذى تعرفه حواسنا، وتدرسه علومنا التجريبية الخاصة. ومع ذلك نلاحظ أن التعريف لا يوضّح الجزء الذى يستبعده من الوجود. كذلك من الواضح أن المعلومات التى تنقلها الحواس ليست كافية إلا إذا تم تفسير المعطيات الحسية فى ضوء نظرية، ثم تنظيمها عن طريق سلوكنا. ولعل ذلك، كان السبب للنظر "للطبيعة" بوصفها كيانا واسعًا منذ أيام السحر فى ظهور النظريات الجيولوجية والبيولوجية. لا تعتبر المسائل التى تدرسها العلوم التجريبية وفقًا لمعتقداتنا إطارا لعالم الوجود لأنها ما زالت غير محددة. كذلك دائما ما تتم المقارنة بين الطبيعة والعقل، وينظر علماء النفس للعمليات العقلية بوصفها جزءا من العمليات الطبيعية. ترى نظريتنا المثالية الطبيعة بوصفها تعبيرا عن عقل ولئن استخدمنا مفهوم "الطبيعة" فى هذه المحاضرات بوصفه مناقضا "للعقل" إلا أننا نعرف جميعا المعنى الذى نعتبر به الإنسان جزءا من الطبيعة. لا يغيب عن ذهننا أننا قد اكتسبنا أيضا كل معتقداتنا عن الطبيعة عن طريق العقل الإنسانى. وإذا كان هناك من يعرِّف الطبيعة بأنها عالم يقع خارج نطاق خبرتنا، ويوحّد بين الإلهى أو المطلق والذات الإنسانية العارفة فإن التعريف ليس واضحًا، وإن صحت الطرق التى تم استنتاجه بها فإنها تزيد التعريف غموضا وتجعل الطبيعة ذاتها مشكلة.

يُعد من الضرورى عند بلوغنا هذه المرحلة من بحثنا عن تعريف للطبيعة أن ندرك الدوافع التى تؤدى بنا لوصف وقائع معينة بأنها وقائع طبيعية. يجب أن ندرس السبب الذى يجعلنا نعتبر وجود المادة وقوانين العمليات الطبيعية واستقلالها عن حياتنا العقلية من المسائل الطبيعية.

لا جدوى من القول بعد الدراسة التى قدّمناها عن طبيعة المعرفة الإنسانية أننا ندرك المادة عن طريق حواسنا. لا يمكن أن تبين الحواس وحدها الوجود الحقيقى لأى شىء. فالحقيقة موضوع للمعرفة وليست موضوعًا للخبرة المباشرة. كذلك ما يتصف

بالوجود لابد أن يكون شيئا فردياً. ولا تبين الحواس الأشياء الفردية وإنما تمدنا بالصفات الحسية كالألوان والأصوات والروائح وبمجموعة من الانطباعات الحسية. كذلك لا يوجد شك إطلاقاً فى أن الحواس تقدم لهذا الإنسان أو ذاك المعطيات التى إذا ما تمت مقارنتها بخبراتنا الإنسانية المتنوعة نفسرها كعلامات على وجود المادة. السؤال الآن: كيف يحدث هذا؟ وكيف يتم إدراكنا لمثل هذا التفسير؟

لا نستطيع القول إن هناك مجموعة من الأفكار الفطرية أو البدهيات الأساسية الأولية أو مجموعة من القوانين العقلية الغامضة تتطلب الاعتراف بوجود المادة والاعتقاد فى واقعيتها. إذ لا تعترف مثاليتنا بوجود ما يسمى بالمبادئ الفطرية أو الأساسية. كذلك لا نستطيع بالاستناد إلى خبرتنا العلمية المنظمة الحكم بأن نجاح العلم يُعد ضماناً كافياً لوجود المادة، أو يجب أن توجد المادة فى عالم مستقل تماماً عن عقولنا الإنسانية. لقد سبق أن وضحنا فى نقدنا السابق للمذهب العقلى النقدى أن الوجود العقلى ليس وجوداً حقيقياً. ولا يمكن أن يبدأ البحث الفلسفى عن الوجود الكامن بوصفه أساساً لخبرتنا بالطبيعة إلا إذا أثبتنا صحة قوانين الطبيعة ذاتها. إذ يفرض السؤال التالى نفسه: على أى أساس نحكم بصحة قوانين الطبيعة؟ وما صورة الحياة أو تعبير المطلق أو نمط الوجود المثالى الذى يستند عليه حكمنا بصحة هذه القوانين؟

يترتب على ما سبق أن كل الإجابات التقليدية للسؤال عن وجود الطبيعة وواقعيتها لا تعد كافية. لابد من البحث عن إجابة جديدة ودراسة المشكلة كلها من جديد.

هناك تفسير لا يمكن أن نتجاهله حين نشرع فى البحث عن أسس اعتقادنا فى العالم الطبيعى الخارجى. لا يعتمد هذا التفسير على القول بأننا ندرك الموضوعات الطبيعية أو الوجود الخارجى بصورة مباشرة وإنما يطالب بالبحث العميق فى طبيعة فكرتنا عن الوجود. حقيقة، يتطلب هذا التفسير القبول المسبق "لمبدأ العلية" إلا أن النتائج التى ينتهى إليها أكثر وضوحاً من مجرد تفسير المسألة كلها بمجموعة من الآراء الفطرية التى لا يمكن البرهنة عليها.

تقول هذه النظرة إن اعتقادنا فى وجود العالم الطبيعى يقوم على فكرة "المقاومة" التى نشعر بها حين نلمس المواد الصلبة، وحين تحد هذه المواد من حركتنا العضلية. ونستنتج من هذا الإحساس "بالمقاومة" وجود الموضوعات الخارجية التى تحد من حركتنا. ولما كان هناك علة لكل شىء فلابد من وجود علة لهذه المقاومة ولهذا التحدى لإرادتنا. ولا توجد هذه العلة داخلنا ونفترض وجودها بالخارج.

لم تحظ أية نظرية تتناول تفسير اعتقادنا فى العالم الخارجى بقدر هائل من الأبحاث الفلسفية الميتافيزيقية أكثر من هذه النظرية. ومع ذلك نجدها بعيدة تماماً عن الحقيقة، وتقوم على تحليل زائف، وتربك نظرتنا للطبيعة.

حقيقة، تُبين هذه النظرية وجود صلة عميقة بين ملاحظتنا للحياة الباطنية لإرادتنا وتأكيدنا على وجود العالم الذى نحيا به إلا أنها ليست نظرية صحيحة على الإطلاق. سبق أن بين مفهومنا الرابع للوجود أن تحقق المعانى الباطنية وليس الشعور بالمقاومة التى يقابل بها العالم مثل هذه المعانى يقدم لنا الضمان الوحيد لوجود العالم. حقيقة يكون تحقق المعانى دائما ناقصًا إلا أنه يمثل الوسيلة الوحيدة لمعرفة الوجود ومم يتكون، وقد تدفعنا وسائلنا المحدودة للبحث عن الحقيقة وراءها. ومع ذلك لا يتمثل الدليل على وجود العالم فى غموض الواقع أو الوجود الأعمى لشىء يعيقنا ويزعجنا، وإنما فى التشابه النسبى لحياتنا الباطنية، وملاحظة تحقق المعنى فى خبرتنا. فلا نعرف العالم إلا من خلال تحقق معانينا الداخلية. وليس الوجود قدرا مفروضا علينا وإنما عبارة عن إكمال للنقص الذى نشعر به، ويدفعنا للبحث عن الحقيقة العقلية خارجنا. وسبق أن وضحنا كل ذلك فى مناقشتنا للمقولات[١].

تعتبر النظرية التى نقوم بنقدها مبدأ "السببية" أساس المسألة كلها. إذ تحتاج "المقاومة" التى تواجهها إرادتى إلى تفسير. ويتم تفسيرها بافتراض وجود "علة" مادية تقاوم هذه الإرادة. السؤال الآن ماذا تعنى النظرية بمبدأ السببية؟ ألا يعنى أن تفسير أية واقعة يحتاج من وجهة نظرك أن يتم تفسيرها من حيث علاقتها بالوقائع الأخرى؟

(١) المقصود "مقولات" عالم الوصف وعالم التقدير (المترجم).

ألا يكون مبدأ السببية مبدأ معروفًا مسبقًا بوصفه يحكم العالم الذى يقول إن خبرتك بالمقاومة قد جعلته موجودًا أمام حواسك، قبل أن تستخدم المبدأ للبرهنة على وجود المادة؟ وإذا ما صح ذلك، ألا تفترض مسبقًا أن مبدأ السببية وضمانك أن العالم يُوجد بين وقائعه علاقات عقلية للتفسير، ليس مبدأ صحيحًا فقط، وإنما صحيح بالنسبة لعالم واقعى يوجد فى الخارج ومُستقل عن معرفتك؟ ألا يوجد هنا اعتقادٌ أعمق من مجرد إحساسك بأن هناك ما يعترض إرادتك ويقاومها؟ إذا لم تدرك مسبقًا مبدأ السببية، وتعرف مقدمًا أنه قابل للتطبيق على العالم الخارجى المستقل عن خبرتك، لن يكون لشعور إرادتك بالمقاومة أى معنى، وتختفى قدرتك على معرفة أى عالم واقعى. لن نتعلم حينئذ شيئا، ولا تشعر إلا بواقعة غامضة تحد من إرادتك. أما إذا كانت لديك معرفة مسبقة بالمبدأ، وتؤمن بصحة تطبيقه على الواقع، فإنك تستطيع حينئذ تطبيقه على أية واقعة بأية طريقة ترغب بها. وحين تكتشف قدرتنا على تطبيق مبدأ السببية على عالم مستقل عن إرادتك، تكون قد أدركت وجود العالم دون الاعتماد على خبرة الشعور بالمقاومة. بذلك لا يكتشف الإنسان وجود العالم نتيجة الشعور بوجود شىء يقاوم إرادته، وإنما عن طريق الافتراض المسبق بوجود العالم الواقعى، وقابلية هذا العالم لتطبيق قانون السببية. ومن المؤكد أنك لا تعنى أن مبدأ السببية ذاته، حين يقاوم إرادتك، يجبرك على الاعتقاد فى وجوده بوصفه علة لشعورك بهذه المقاومة.

تستطيع أن تلاحظ إذا فحصت المسألة بدقة أن اعتقادك فى السببية، يساعد بصورة أو بأخرى على إدراك المعنى الباطنى لبعض حالاتنا الشعورية، بملاحظة ما نسميه بروابطها السببية. ؟ نشعر بعد هذه الملاحظة أن إرادتنا العاقلة قد تم التعبير عنها بصورة أفضل. وتجسدت أوضح عنها فى حالة عدم وجود هذه الفكرة التى حققت لنا إدراكا أفضل لسريرتنا. الآن، حين نفترض أن هذه الروابط السببية تستمد مصداقيتها من الخارج، وتقع خارج أنفسنا، نكون قد بدأنا بتعريف العالم الخارجى. لا نعرفه بوصفه عالما يعوق إرادتنا ويقاومها، وإنما بوصفه عالمًا يُجسد أحد أهدافنا العقلية. وحين يقال إن العالم الخارجى عالم مادى، يشرح الوقائع الجزئية بصرف النظر عن مبدأ السببية، فإن هذا العالم يصبح رغم كل شىء تجسدًا حقيقيا لكل هدف يظهر داخلنا ويُمثل رغبة فى التفسير.

هكذا تصبح هذه النظرة إذا تم فحصها بدقة مجرد صورة من صور المثالية. وتؤكد أن طبيعة الأشياء عقلية، تشبع رغباتنا وتحقق أهدافنا. ويجب حل مشكلة اعتقادنا فى وجود الطبيعة فى ضوء مفهومنا الرابع للوجود. وإذا ما أردنا فهم ما نعنيه بالطبيعة المادية، ولماذا نعتقد فى وجودها، يجب أن نسأل: عن ما هو المعنى الباطنى الذى نسعى إليه، ويتطلب تجسد الطبيعة الخارجية بهذه الصورة؟ لا نعرف الأسس التى تُميّز اعتقادنا فى وجود المادة عن اعتقادنا فى أى نوع آخر من الوجود. ومع ذلك نحاول تفسير سبب اعتقادنا فى العالم المادى بوصفه عالما يختلف عن أية وقائع أخرى يتم الاعتراف بها.

سبق أن وضحنا حين ناقشنا هذه النظرة أن الحقائق الطبيعية التى تمثل أهمية نظرية بالنسبة لنا، قد نتجت من تفسير مباشر للوقائع ولم تنتج من الإحساس بالمقاومة. هل نستطيع القول إن القوانين الهندسية فرضت نفسها علينا حين قاومت إرادتنا؟ تمثل السماء دائما نموذجًا لدوام الطبيعة وثباتها، فهل أدركنا وجود النجوم من خلال مقاومتها لإرادتنا؟

(٢)

يجب أن ننتبه قبل الاستمرار فى عرض ما أعتبره سببا كافيا لضمان اعتقادنا فى الطبيعة إلى حقيقة أعتقد أنها دائما ما يتم تجاهلها حين نناقش الموضوع. يرتبط اعتقادنا فى الطبيعة، حين نعنى بها عالم الظواهر المعروفة للفهم العام وللعلم، باعتقادنا فى وجود البشر. لا يمكن فهم أحدهما فى عزلة عن الآخر. ومهما كان الواقع العميق وراء الطبيعة فإننا نعتبر عالم المادة والقوانين التى نعرفها عالما مدركا. يتم إدراكه بوصفه عالما معروفًا وقابلا للمعرفة لمختلف الناس، بالمعنى نفسه الذى يجعله معروفًا أو قابلا لمعرفتنا الخاصة به. وتتبدل صفات هذا العالم الطبيعى إذا ما تم استبعاد العامل الاجتماعى من نظرتنا الحالية للطبيعة.

وإذا نظرت نظرة فاحصة للوقائع الطبيعية تستطيع أن تدرك مدى أهمية هذا الجانب فى اعتقادنا فى الطبيعة. قد لا يحتاج الإنسان أن يعتبرها جانبا من عالم الوجود متوفرا أمام كل الناس. ويوجد الكثير من الوقائع الذى لا يتحقق إدراكه من معظم الناس. فيعتقد الفرد المؤمن مثلاً أن الله كشف إرادته فى مناسبة معينة لنبى معين أو لإنسان ملهم. ويظل هذا الكشف وفقًا لإرادة الله سرًا وليس متاحًا لكل الناس. ويعتقد الفرد فى وجود هذا الكشف وصحته بسبب إيمانه بوجود الله ووجود النبى وجوداً حقيقيا. كذلك قد يظل ما يحدث داخل حياة الفرد الشعورية أو بين فردين سرا غير متاح لكل الناس. وأعتقد الآن فى وجود عقلك كواقع مستقل وجوده عن عقلى، وأعتبر حياتك العقلية شيئًا مستقلا وغير متاح لغيرك من الناس. ومع ذلك، نلاحظ أن هذا الوجود الذى يتصف بالواقع ولا يحتاج فى الوقت نفسه أن يكون متاحًا لخبرة كل إنسان، يختلف عن نوع الوجود الذى ننسبه لما نسميه عادة بالعالم المادى.

لنفرض أننى قلت لك إننى أعرف جيداً هذا الموضوع المادى الماثل أمامى وأعرف صفاته. وأكدت لك على وجود هذا الموضوع المادى وعلى قدرتى على رؤيته ولمسه. وأثق فى الوقت نفسه فى عدم قدرتك أنت وغيرك على رؤيته ولمسه أو ملاحظة أى شىء عن وجوده. ولنفرض استمرارى فى التأكيد على وجوده بالرغم من عدم ظهور من يستطيع تأكيد ما أقول. فماذا يمكن أن تقول عن هذا الموضوع؟ الإجابة واضحة. قد تقول إن الموضوع الذى أتحدث عنه قد يكون وجوده حقيقياً ولكنه وجود غير مادى ومجرد واقعة عقلية أو مجموعة من الحالات العقلية بمعنى آخر وجود خيالى أو نوع من الهلوسة. وإذا كنت إنسانا عاقلا لا أتردد فى الاتفاق مادمت أتمسك بتعزيفى الحالى للعالم المادى؛ إذ أعنى بعالمى مجموعة من الخبرات الفعلية والممكنة التى تتفق معى على وجودها وقابليتها للوصف. وتؤكد على وجود هذه الخبرات حين تكون لديك فرصة مساوية لفرصتى للتحقق من وجودها. وتستطيع مثلى إدراك نمط وجودها الخاص. إن الحكم بوجود الطبيعة يعنى أننا نرى الظواهر الطبيعية نفسها. وليس عالم الظواهر الطبيعية مهما كانت طبيعة الوجود الباطنى الكامن وراءه إلا عالم خبرتنا الإنسانية المشتركة.

صحيح يفترض كل فرد منا حين يكون وحده أنه موجود فى الطبيعة. ومع ذلك يفقد هذا الافتراض صحته حين نفترض أننا نحيا وحدنا فى الطبيعة ولا يستطيع أى فرد آخر أن يؤكد ملاحظتنا لما نراه. تصبح الطبيعة التى ألاحظها وحدى ولا يستطيع أى فرد آخر ملاحظتها أحد أمرين: الأول، إن ما ألاحظه ولا يلاحظه غيرى ليس إلا حلمًا أو خيالاً أو نوعًا من الهلوسة، والثانى إن ما ألاحظه وأتعرف على وجوده ليس إلا وجودًا ينتمى إلى عالم النفوس الذى أفترض وجوده المستقل عن عالم الوجود البشرى. ولا يمكن فى كلتا الحالتين السابقتين أن أدرك الواقعة التى ألاحظها وحدى، بوصفها واقعة موجودة فى العالم المادى المعروف للفهم العام وللعلم.

(٣)

من الواضح أن اعتقادنا فى وجود الإنسان يسبق منطقيا تفسيرنا للطبيعة. لا يجب أن تفسر أية نظرية فى الطبيعة، كيفية ظهور المعطيات الحسية بهذا النظام فقط أو كيفية خضوعها لهذه القوانين الثابتة، وإنما يجب أن تبين أولا كيفية حدوث هذا الترابط بين خبرة الناس وتلك الوحدة الداخلية بينهم بالرغم من الانفصال الظاهرى لحالاتهم العقلية الفردية.

السؤال الآن: ما سبب اعتقادنا فى وجود أقراننا من البشر؟ تختلف إجابة هذا السؤال عن تلك التى ذكرتها من لحظات قليلة حين بدأت الحديث عن العالم الطبيعى. إذا كان من الشائع القول إن اعتقادنا فى الطبيعة الخارجية يأتى من إحساسنا بالمقاومة فإن من الأمور العادية من جهة أخرى، القول: إن اعتقادنا فى وجود أقراننا يأتى من ملاحظة تشابه أنماط سلوكهم مع الطرق التى نعبّر بها عن إرادتنا وتحققها بها. تفترض النظرية التى نتحدث عنها ملاحظتى لوجود نوع من التشابه بين سلوك أقرانى وأنماط السلوك التى أقوم بها وأعرف معناها. وأستنتج من هذا التشابه وجود المعانى الداخلية الخاصة بها. ومثلما يكون لأفعالى معناها الباطنى يكون لهذه الأفعال أيضا. لم يحدث اعتراض لإرادتى وإنما تشابه تعبير الآخرين وأنماط سلوكهم مع

تعبير إرادتى وأنماط سلوكى. ويُعد ذلك دليلاً على وجود حيوات أخرى تحقق غايات تشبه حياتى والغايات التى أسعى لتحقيقها.

يتسق هذا التفسير لاعتقادنا فى وجود الآخرين مع مفهومنا الرابع للوجود بدرجة أكثر من التفسير الشائع لاعتقادنا فى الطبيعة المادية. إذ يتفق ما أراه فى الواقع مع المعنى الباطنى ولا يقاومه أو يتعارض معه. ومع ذلك، ما زالت هذه الطريقة الشائعة لتفسير اعتقادنا فى وجود أقراننا غير كافية. لا تعد النظرة القائلة بأن التماثل وسيلتنا الوحيدة نظرة صحيحة لتفسير التركيبة النفسية لوعينا الاجتماعى. أى ليست كافية لتوضيح تأسيس حقيقة الأشياء على وعينا الاجتماعى. لذلك يجب تبديل هذه النظرة التقليدية.

نلاحظ إذا ما درسنا التاريخ الطبيعى لمعتقداتنا من منظور علم النفس، أن اعتقادنا فى وجود الآخرين يسبق اعتقادنا فى أنفسنا. وسيتم توضيح هذه الدعوة مرة أخرى لأهميتها بالنسبة لنظرية الذات الإنسانية الفردية. نُعتبر كائنات إنسانية أولا وقبل كل شىء بسبب غرائزنا الوراثية. فنحب أقراننا ونخشاهم ونراقبهم قبل معرفتنا لحقيقتهم. ونستمد وعينا بوجود الآخرين من تفسيرنا المتلاحق لهذه الغرائز الاجتماعية العميقة. لا ندرك وجود الآخرين من مجرد وجود التماثل بين الأفعال، وملاحظة طبيعتنا والاعتماد عليها لتقدير الحياة الباطنية للآخرين. يقوم ضماننا بوجود أقراننا من الطريقة التى نستطيع أن نصل بها تدريجيا للشعور بوعينا الذاتى. ويُعد القول: إننا نعرف أنفسنا من خلال مراقبتنا لأقراننا أقرب للحقيقة من القول إننا نعرف وجودهم عن طرق المماثلة بينهم وبين ما يدور داخلنا. لا نستطيع الثقة فى أن "التماثل" يمكن أن يساعدنا على معرفة ما نريد معرفته فى أية لحظة عن الحياة الباطنية لأقراننا. لا يكون الإنسان الناضج واعياً بنفسه وسط الزحام. ودائما ما يفقد إحساسه بنفسه حين يشعر بالتعاطف مع مجموعة من الناس. لا ندرك وجود الآخرين إلا حين نشعر بالاختلاف معهم. أشعر أن الإنسان الذى يُعبر عن نفسه بطريقة لم أعاهدها من قبل إنسان حقيقى له وجوده المستقل. أدرك وجوده بسبب عدم "تماثل" تعبيراته وأفعاله مع تعبيراتى والمعانى الباطنية التى أشعر بها. فيجعله الفرق بينى وبينه أكثر واقعية بالنسبة لى.

وتبدو الأشعار التى كتبها "شكسبير" و"جوته" صادرة عن حياة باطنية خاصة تختلف عن حياتنا بسبب شعورنا بالجدة حين نقرأها. دائما ما تولد التساؤلات المعنى الاجتماعى. لا ينشأ الحس الاجتماعى من المعرفة وإنما من التساؤل. وتعتبر مرحلة حب الاستطلاع فى حياة الطفل من أفضل مراحل نموه الاجتماعى حيث يواجه عقولا جديدة غامضة تحتاج للاكتشاف بالتساؤلات.

ويعنى الدليل الذى يفرض علينا وفقا لمنطق وعينا الاجتماعى وجود الآخرين، أن وجودهم حقيقى ولهم حياتهم الباطنية الخاصة. يُمثلون بالنسبة لنا معينا لا ينضب من الأفكار، يُجيبون على أسئلتنا، وينقلون الأخبار إلينا، ويصدرون الأحكام، ويعبرون عن المشاعر، ويحكون القصص، ويتناقشون معنا، ويقدمون النصح. يمكن القول إذا أردنا صياغة المسألة بصورة تتفق مع مطالب مفهومنا الرابع للوجود، إن أقراننا يساعدون على إدراكنا لهدفنا الحقيقى وإشباع معانينا الداخلية. وبالتالى، مادام الواقع يتحقق من خلال إكمال نقصنا أى المكمل للنقص الذى نعانى منه، فإن وجود أقراننا وجود حقيقى بالفعل. حين نتساءل فى حالة من الحالات التى نشك فيها ننتظر دائما ما يفعله الآخرون ولا نعتمد فى هذه الحالة على وجود تماثل بين أفعالنا وأفعالهم حتى نعترف بوجودهم وبحياتهم الباطنية. تظل أفكارنا أثناء انتظارنا للحكم الاجتماعى جزئية وغير مكتملة، تبحث عن المعانى التى تكملها، وترغب حياتنا فى "الآخر" المكمل لها. وحين يسلك الآخرون نهتدى بهم. وتتبدد شكوكنا. نستطيع الوصول إلى القرار المرغوب به. السؤال الآن: أين بحثنا عن هذا القرار؟ لقد بحثنا عنه لدى أقراننا. وإذا كان مفهومنا الرابع للوجود يُعرِّف الواقع بوصفه المعنى الكلى لأفكارنا الذى نبحث عنه خارج نفوسنا، ونعرفه مقدماً بصورة جزئية، ولم ندركه بعد بوصفه واقعة كاملة موجودة، فإننا نحتاج لإتمامه. وحين نبحث عن هذا المعنى الكامل والواقع المخفى للموضوع الذى نبحث عنه لدى الآخرين، فإننا نجده لديهم ونعرفه من ملاحظة أفعالهم. نرى هذا المعنى الكامل خارج أنفسنا وله وجود حقيقى خارجنا. إذ يوجد فى عقول الآخرين قبل أن نعرفه أو ندركه بوصفه أحد معانينا الداخلية. ولذلك يجب أن نعترف بوجودهم. بهذه الطريقة تحصل المقولة العامة للوجوب فى عالم التقدير على الدوافع الخاصة التى تضمن لنا المعرفة بالوقائع الجزئية التى تشكل الإرادة.

هكذا يكون الوضع حين نسأل أو نستفسر عن مكان أو نقرأ جريدة أو نستمع لآراء إنسان آخر أو نعرف أفكار أقراننا بأية وسيلة. دائما ما يتم البحث عن هذه الأفكار مادامت تحتل اهتمامنا بوصفها تحقق لنا معنى معينًا لم نصبح على وعى كاف به حتى الآن، ونحتاجه بوصفه مكملا لما نبحث عنه. وتكون هذه المعانى الكاملة للمعنى الذى نبحث عنه قائمة وموجودة فى الواقع قبل أن ندركها أو نبحث عنها[٢]. لقد سبق معرفة السبب الذى يجعل لهذه المعانى مثل هذه المكانة فى الوجود فى الجزء الأولى من الكتاب. فما هذه المكانة وأين توجد؟ تتجه خبرتنا الاجتماعية فى حالة الأفكار الخاصة بأقراننا إلى إعطاء هذه الأفكار مكانها المحدد فى عالمنا المحدود. وذلك بوصفها الأفكار التى يعبر عنها أقراننا بالصوت والحركة والكتابة وبأفعال أخرى لا حصر لها. ليس "الآخر" الذى نحتك به بصورة حية فى حياتنا إلا مثل هذا المخزن من المعانى، وهذا الكنز من الأفكار التى نحتاج إليها. ويشكل المعنى الداخلى المجسد فى وجوده الخارجى الهدف الذى نسعى للحصول عليه حتى نجد إجابة لأسئلتنا تحقق الجدة عن طريق الفكر فى عالمنا. لذلك لا نستطيع منطقيا معرفة وجوده إلا على أساس التفسير المثالى للعالم. وحين نبحث عن معنى جزئى محدود فى عالم تتجسد فيه كل المعانى الحقيقية بصورة أبدية، فإن السؤال الوحيد عن هذا المعنى الذى أسعى إليه يتمثل فى أين يتجسد وكيف؟ ودائمًا ما تجيب الخبرة الاجتماعية عن هذا السؤال حينما يعبر "الآخر" عن نفسه بالكلام أو بالأفعال.

قد يمثل وجود صديقى حقيقة شيئا أكثر من كونه مجرد مخزن للآراء والخطط، ويكون بوصفه فردًا إنسانيا موضوعًا لاهتمامات عديدة، ولمحبتنا، وكراهيتنا. ومع ذلك، لا يمكن أن يحدث كل ذلك إلا بعد اعتقادنا فى وجوده. ويكون هذا الاعتراف به تاليا لخبرتنا التجريدية بوجوده بوصفه ذاتًا أو فردًا مستقلاً يختلف وجوده عن وجودنا، ووعيه عن وعينا. وتتأسس هذه الخلفية التجريبية عن وجوده من دوره فى مساعدتنا. يمثل المركز المحلى لمدّنا بالمعانى أى المولد للأفكار. يؤكد مذهبنا المثالى العام أن

(٢) المقصود المعانى الخارجية (المترجم).

أفكاره تتحقق فى الواقع. ويبين لنا كيف تتحقق أفكارنا تجريبيا فى الواقع، والطريقة التى تجد بها تعبيراتنا الناقصة مكانها فى الوجود. ويمثل الصورة الخاصة التى يأخذها عالم التقدير الذى سبق مناقشته فى محاضرة سابقة ، حين يتم تفسيره فى ضوء خبراتنا الإنسانية الخاصة.

يترتب على اعترافنا بوجود "الآخر" والدخول معه فى علاقات إمكانية النظر لمجموعة من الوقائع. ونستطيع من خلال علاقاتنا الاجتماعية النظر لهذه الوقائع التى قد لاحظها كل فرد بنفسه على أنها وقائع اجتماعية مشتركة بيننا، وبذلك يصبح لدينا القدرة للعودة لدراسة مفهوم الطبيعة المادة مرة أخرى.

(٤)

أدرك الكيان الفردى والعضوى لأى إنسان آخر بوصفه موضوعًا ظاهريًا، يتحرك أمامى فيما أسميه خبرتي بالمكان والزمان. كما ألاحظ إلى جانب ملاحظتى لوجوده، وجود العديد من الموضوعات الأخرى التى تهمنى أيضا. ولا أفسر وجودها بوصفها تعبيرات عن حياته أو حياة إنسان آخر. وتتمثل الصفة الأساسية لكل هذه الموضوعات الموجودة فى ميدان الرؤية واللمس والتى تؤكدها العلاقات الاجتماعية فى أنها موجودة أمامهم مثلما توجد أمامى. يشير قرينى إليها، وأجدها مصاحبة لوجوده، ويعبر فيها عن اهتمامات تشابه اهتماماتى. ينجح ذكاؤنا التفريقى فى التعامل معها. نستطيع وصفها لبعضنا البعض. نبحثها فى مجال العلم. وتعتمد حضارتنا على استخدام هذه الموضوعات. نجد القوانين نفسها موجودة فى سلسلة الموضوعات التى تهمنا ونستطيع استنتاجها. ألاحظ فى هذا العالم الذى يعبر الآخرون فيه عن معانيهم العديد من الموضوعات التى تنتقل من يد إلى يد. ونجد فيه أدوات نمارس بها حياتنا وأعمالنا وأبحاثنا، ونحقق بها متعتنا. تحمل هذه الموضوعات التى تقع فى مجال الرؤية واللمس معانى لا أجدها مجسدة بشكل كامل فى خبرتى الخاصة. ولا أستطيع تفسير هذه الموضوعات إلا بمساعدة خبرة رفيقى. وبالتالى أشعر بانسجامها مع أفكارى الاجتماعية. وتصبح موضوعات لخبرة مشتركة بين الناس.

ومع نمو خبرتى بمسائل الحياة أتعلم رؤية الحياة الباطنية لرفيقى بوصفها عالما منفصلا لا أستطيع ملاحظته مباشرة. أتجه تحت تأثير الميل للتمييز الحاد بين الوقائع إلى تفسير كل الفروض الاجتماعية المسبقة التى تعلمتها من النظرة الفردية الخاصة وأدرك أن العزلة بيننا زائفة. لسنا كيانات مستقلة إلا بسبب بعض الدوافع الاجتماعية، كالصراعات الاجتماعية، والتمييز الطبقى، والفصل العنصرى داخل النظام الاجتماعى، باختصار، بسبب كل ما يجعل الإنسان ينسى أنه وأقرانه ما هم إلا لحظات جزئية لوحدة حقيقية تكمن فى حياة المطلق. فبينما ترى مرحلة الطفولة العقول التى تعبّر عن معانيها مماثلة لها، تبالغ الحياة الناضجة تحت تأثير الظروف الحضارية فى الفصل الظاهرى بيننا. ننسى أن مجتمع المعانى واقعة مشتركة بيننا، وأننا لا نستطيع التواصل مع بعضنا البعض إلا بوصفنا مراكز محلية، تجد فيها الوحدة المثالية للعالم تعبيراتها المتعددة والمتناقضة.

وبالرغم من شعورنا بالبعد عن بعضنا، وبأننا مراكز مستقلة فى حياتها ومعناها، يظهر بيننا "عالم" بالمعنى الذى ناقشناه فى المحاضرة الثانية من هذا الكتاب. يعتمد الفرق الحاد بين بعضنا البعض على وجوده. ونستطيع الفصل بين ذات وأخرى بسببه. يشكل عالم الموضوعات التى لاحظها كل فرد. ونعتقد فى الوقت نفسه فى قدرة الآخرين على ملاحظتها بوصفها رابطة خارجية تربط حياتنا الفعلية. تبدو عقولنا الفردية منفصلة. ومع ذلك نتشارك جميعاً فى المادة نفسها. وبالرغم من انفصالنا الظاهرى عن بعضنا وحتى تصبح هذه العلاقة المشتركة مع الظواهر الطبيعية قابلة للإدراك، يجب أن ينظر الفهم للمادة بوصفها شيئا خاصاً موجوداً خارج كل العقول. بذلك تستطيع الدخول معنا فى علاقات، وتصبح قريبة أو بعيدة عنا. ويعد ذلك تطبيقا واضحاً لمقولة "البنية" التى تؤدى إلى وجود الثالوث المكون من وجود الآخر، ووجودى، ووجود العالم بيننا[٣].

---

(٣) تعتبر هذه العلاقة صفة للطبيعة فقط من خلال هذه النظرة الخاصة التى نتحدث عنها. وتفقد الطبيعة هذه الصفة مع نمو الثنائية، حيث لا تصبح الطبيعة قائمة بين عقلين وإنما كيانا مستقلا عن كل العقول بطريقة ندرسها فيما بعد. أما حين يتعامل الناس فى علاقاتهم الاجتماعية مع الموضوعات المادية نفسها، فإن مفهوم الموضوع المادى يتضمن عادة فكرة الثالث التى نشير إليها.

أعلم حين أرى الشمس مشرقة أن رفيقى يراها مشرقة أيضا. وتعلمت ذلك من تفسيرى لحياة رفيقى الباطنية، وليس من تفسيرى للطبيعة الخارجية. ليست واقعة إشراق الشمس واقعة خاصة تخصنى وحدى، وإنما واقعة موجودة أمام كل العقول الأخرى. أعلم أن الآخرين قد يرون الشمس حين لا أراها. ويدوم وجودها فى غيابى ويستقل عن وعيى الخاص. تعلمت من العلاقات الاجتماعية أن الناس أثناء نومى يراقبون الشمس فى بلدان أخرى. ويظل الأحياء يرون الشمس بالرغم من موت العديد من الناس. أعلم من الأمور الاجتماعية التى تعلمتها أنها كانت تشرق قبل مولدى. وأعتقد أنها ستظل تشرق بعد موتنا جميعا. تبين مثل هذه المعرفة التى نكتسبها من المجتمع أن الشمس تشرق مستقلة عن خبرة أى إنسان. ويظل شروقها شيئا يمكن لأى فرد التحقق منه. فتكون بمعنى معين شيئا مشتركًا بيننا جميعًا. بمعنى آخر، شيئا مستقلا عن كل فرد منا. ويعتبر هذا الشيء جزءًا من عالم واسع من الظواهر التى تتصف كلها بنفس الصفة، أى لا تحتاج لأية خبرة إنسانية لإثبات وجودها، فى الوقت الذى يستطيع الناس جميعًا تحت ظروف مناسبة الاتفاق على تحققها ووجودها.

يستند تأكيد هذه النظرة لاعتبار بعض خبراتنا مؤشرات على وجود الموضوعات المادية على دور حاستى النظر واللمس. السؤال الذى يطرح نفسه الآن: لماذا يبدو عالم موضوعات البصر واللمس العالم الوحيد من بين عوالم الحواس الأخرى الذى يثبت لنا وجود الواقع المادى؟ لماذا نعتبر حاستى الذوق والرائحة غير قادرتين على كشف الطبيعة الحقة للأشياء المادية، بالرغم من أنهما يشكلان لنا فى طفولتنا ولدى الحيوان أهم صفات الطبيعة؟ نلاحظ دائما رغبة الطفل فى تذوق الأشياء. ومع ذلك، نلاحظ إهمال حاسة الذوق عند تفسيرنا للطبيعة. وإذا بحثنا عن السبب الحقيقى وراء هذا التجاهل نلاحظ مسألة فى غاية الأهمية. إذ تتم كل الخبرات الاجتماعية الخاصة بالتعاملات المشتركة مع الموضوعات المادية مع عالم الأشياء المرئية والأشياء القابلة للمس. حقيقة، تعد حاسة السمع حاسة ضرورية فى تحقيق التواصل الاجتماعى للجوانب النظرية والمجردة فى علاقتنا، إلا أنه فى حالة تعاملنا مع الموضوعات المادية بصورة مباشرة، يكتسب الميدان المشترك لحاستى البصر واللمس دورا مهما. حيث

يلاحظ الفرد فى هذا الميدان الخاص بهما تعاملات الآخرين مع الموضوعات. فأستطيع رؤيتك تلمس موضوعًا معينا. ويمكن أن ألاحظ من خلال المعنى المتداول والتفسيرات الاجتماعية رؤيتك لموضوع معين. وإذا جذبنا معًا حبلا أو رفعنا شيئًا ثقيلاً أشعر بجذبك لهذا الشيء كما أشعر به. ليس لدىّ حاسة أستطيع بها سماع الموضوع نفسه الذى تسمعه أو أنوق بها ما تتذوقه أو أشم بها الرائحة نفسها التى تشمها. بينما أستطيع القيام بعمليات اللمس والنظر للموضوع نفسه الذى تلمسه وتراه. لذلك تتم رؤية الموضوعات التى نتعامل معها أنت وأنا فى وقت واحد والتى قد توجد مستقلة فى بعض الأحيان عن وجودنا بوصفها موضوعات لميدان البصر واللمس. تتفق التطورات الأخيرة فى وصفنا للوعى مع هذا الاتجاه فيمكن وصف الموضوعات التى تتم رؤيتها ولمسها بصورة أدق عن تلك الموضوعات التى نعرفها عن طريق حواس أخرى غير حاستى اللمس والشم، وتتم رؤية الطبيعة بوصفها عالما للوصف.

(٥)

يرتبط تأكيدنا على الفصل بين الوجود المستقل للطبيعة الخارجية وخبرتنا الإنسانية الخاصة بوعينا الاجتماعى. فما الصفات الرئيسية التى يتصف بها هذا العالم المادى بعد اعترافنا بالطبيعة ووجودها المستقل؟ كيف نفسر وجود هذه الصفات؟ الواقع أن تفسير هذه الصفات يمثل التطبيق النموذجى لمقولات عالم الوصف. لا يشبه العالم المادى مهما كان هذا التفسير عقولنا. لا ننظر للطبيعة بوصفها شيئًا حساسًا أو واعيا أو تعبّر عن هدف أو تحققه. تبدو لنا مثل الآلة. تقبل قوانينها الوصف ولكنها لا تجسد إرادة معينة أو أى معنى أخلاقى أو جمالى. نعتبرها مادة ميتة لا حياة فيها. نعتبر التعميمات التى قال بها مذهب التطور والتى تؤكد أننا نتاج الطبيعة لغزًا من الألغاز الغامضة المحيطة بوجودنا فى العالم. تبدو لنا هذه المادة الميتة الطرف المناقض للعقل. وتظهر آلية الطبيعة مناقضة فى جوهرها لاهتمامات إرادتنا وعواطفنا. فمن أين جاءت فكرة الفصل الواسع بين الطبيعة المادية والحياة الباطنية لأقراننا؟

تحدد الطريقة التى دخلت بها الطبيعة المادية حياتنا الاجتماعية انتباهنا إلى هذه المقارنة بين الأشياء والأشخاص، بل وتجعل هذه المقارنة نهائية خاصة بعد ظهور دوافع معينة. يُدرك الإنسان المتحضر الفرق الواسع بين العقول والموضوعات المادية. ليس بسبب حصوله على خبرة معينة تمكنه من الحكم بطريقة إيجابية على تناقض الطبيعة فى جوهرها مع العقل. إنما بسبب أن علاقاتنا العملية والإنسانية مع العالم المادى يزداد تناقضها مع علاقاتنا العملية مع الأحياء من البشر. ويزداد هذا التناقض كلما زاد وعينا الخلقى، واكتسبنا القدرة على التحكم والسيطرة على الطبيعة وتشكيلها وفق أهدافنا. يصبح الإنسان مع نمو حياتنا العملية المخلوق الذى يشبهنا والأقرب لطبيعتنا. ويزداد إدراكنا للطبيعة عن طريق مقارنتها بالآخرين بوصفها أدوات اجتماعية. يزداد تقديرنا للإنسان كلما نمى وعينا الحضارى. ونصف الظواهر الطبيعية بنوع من التفصيل الدقيق كلما زادت مهارتنا. ويعد اهتمامنا بهذين الجانبين لتلك العملية اهتمامًا إنسانيا واجتماعيا. تعتبر الطبيعة التى نمارس فيها الفن الصناعى عن طبيعة الإنسان. يُمثل "العلم" العوالم النظرية التى تتحكم فى الطبيعة، ونعتمد عليه حين نستخدم أدواتنا. ليست الاهتمامات التى تؤدى إلى نمو الفن الصناعى والعلم إلا اهتمامات تدور حول الإنسان، وتثق فى قدرته وحكمته، وتصب فى حياته. ولما كانت الطبيعة التى نصفها تسمح لعلمنا بالنجاح، حين نصفها بالثبات والاتساق والقابلية للتنبؤ والآلية، فإننا نتجه للتركيز على هذه الجوانب للعالم المادى، وندركها بوصفها الجوانب الأساسية والعميقة للعالم. من جهة أخرى، ولما كان العلم والفن بدورهما يحققان الانسجام فى حياتنا الإنسانية، ويثريان حضارتنا، فإنهما يؤديان إلى زيادة إحساسنا بأن كل الناس كائنات حية وحساسة. تشبه إرادتهم واهتماماتهم إرادتنا واهتماماتنا بالرغم من الفوارق الاجتماعية بيننا. وبالتالى تؤدى حضارتنا كلما زاد نموها إلى المقارنة بين العوالم المادية والعقلية وفقًا للعالم الإدراكى. فيتجه عدم وضوح وعينا الحضارى إلى وصفنا بالمادية حين نرى العالم منفصلا عن الإنسان وإلى اعتبارنا حساسين ومقدرين للحياة حين نتحدث عن أقراننا من البشر. ولعل ذلك سبب ازدهار المذهب المادى النظرى فى عصرنا جنبا إلى جنب اهتمام

الإنسان بالعواطف. فكلا الاتجاهين يعبران عن دوافع اجتماعية، ولا يكفى أحدهما للتعبير عن كل علاقاتنا الحقيقية بالوجود.

يُمثل الجانب الاجتماعى لعملية النمو الحضارى التى لخصناها نموا لعالمنا التقديرى. ويدخل الإنسان المتحضر فى علاقات روحية مع أقرانه لم يكن يعلم الإنسان البدائى عنها شيئا. ولا يحدث ذلك بسبب زيادة تعاطف الإنسان المتحضر مع رفاقه فقط، وإنما بسبب سلوكه لنسق معين من الاستجابات للبيئة الإنسانية التى يعتبرها بيئة عقلية. يُدرك فى ضوء مجموعة من قيمه وأهدافه هذه البيئة، ويراها بوصفها كلا متصلا "النظام الاجتماعى" لبلده والإنسانية. ويتم إدراك هذه البيئة وتصورها فى ضوء نظرية مثالية، فليس النظام الاجتماعى كيانا مستقلا بذاته مادام يُشكل المصدر الرئيسى لحياتى ويرتبط بها. لا يتكون من مجموعة من النفوس المستقلة لأنه نسق عضوى. وليس كائنا صوفيا غامضا مادام يتشكل من تفصيلات وانقسامات، أو وجودا عقليا خالصا مادمنا نشعر به حيًا فى حياتنا ووعينا الاجتماعى. وبالتالى، لا يمكن إدراكه بصورة واضحة إلا إذا تم تعريفه بلغة مفهومنا الرابع للوجود.

يرتبط العالم الطبيعى كما يدركه الإنسان المتحضر بالنظام الاجتماعى بالعلاقة نفسها التى يرتبط بها عالم الوصف بعالم التقدير. حاول الناس دائما البحث عن وسيلة للتعاون مع بعضهم البعض. وتمثلت الوسيلة الوحيدة المتاحة أمامهم فى البحث عن توحيد الوحدة والكثرة فى خبرتهم عن طريق التفرقة فى عالم الظواهر الطبيعية المشترك بينهم وبين الموضوعات. حاولوا البحث عن الموضوعات الطبيعية والسلسلة التى تتكون منها، والقوانين الثابتة لسلاسل الموضوعات التى يمكن الاتفاق عليها، بوصفها تشكل أساسًا مشتركًا لأفعال محددة يمكن أن تحقق التعاون بينهم. إذ لا يستطيع الناس التعامل مع بعضهم البعض، إلا من خلال علاقاتهم المشتركة بالظواهر الطبيعية التى يتبادلون من خلالها نواياهم واهتماماتهم. ويعبرون عن خطط أفعالهم بلغة اجتماعية مفهومة ومحددة وواضحة. وإذا ما تم النظر إلى هذه الظواهر بصورة مستقلة عن علاقتها بالناس، فإنها لا يمكن أن تقدم لهم أى تفسير محدد لنظامها بوصفه تعبيرا عن إرادة معينة، يمكنهم إدراك وجودها بصورة حقيقية. ويؤكد النمو

الاجتماعى على هذا الوضع. فكلما نمت العقلية النقدية لدى الناس نمت قدرتهم على تحديد أهدافهم الاجتماعية وخططهم بمناهج عقلية محددة. وإن كان الإنسان البدائى قد رأى الطبيعة روحًا حية غامضة، فإن الإنسان المتحضر عاش حياة تسمح بوجود هذا الغموض. وبالتالى مالت نظرتنا للطبيعة تجاه الازدواجية أو الثنائية. لم تعد الطبيعة تمثل العلاقات الاجتماعية بين كائنين من البشر بالمعنى السابق عرضه فى الفقرات السابقة. بات ينظر إليها باعتبارها غريبة عن الإنسان ومستقلة عنه. ظل العقل بالنسبة للظواهر الطبيعية المصدر الوحيد لوصفها عن طريق المقولات التى سبقت مناقشتها فى المحاضرة الثانية وتتم المعرفة الوصفية بالتفرقة بين الظواهر ومحاولة المقارنة بين الوحدة والكثرة فى الطبيعة عن طريق اكتشاف البنية. وسعت العلوم إلى تنمية معرفتنا الوصفية بالطبيعة عن طريق طرق عديدة. بحثت عن سلاسل الظواهر. وقامت بمقارنة نقدية لخبرات الناس المشتركة لمعرفة الظواهر القابلة للتحقق. واتجهت دائما إلى وضع الفروض لتصورات للظواهر التى لا نستطيع ملاحظتها فى خبرتنا والتى يمكن تمييزها إذا توفرت للإنسان الأدوات المناسبة.

تخضع كل هذه العمليات السابقة لمفهوم "الخبرة الإنسانية" أو ما يسمى "الكل المنظم" أو "مجموع الخبرة الإنسانية". ويحقق تطبيق هذا المفهوم بالرغم من أصله الاجتماعى على الظواهر الطبيعية مجموعة من المزايا. إذ يشكل معيارًا نقديًا محددًا للتمييز بين الوقائع الطبيعية التى نقبلها والكائنات الخرافية التى نرفضها. ولقد سبق مناقشة هذا المفهوم فى المحاضرات السابقة بشكل عام. ولاحظنا أن هذه "الخبرة" قائمة بالرغم من عدم القدرة على التحقق منها من جانب أى فرد. ومع ذلك نميل على أساس اجتماعى إلى أن نجعلها معيارًا حادًا للتفرقة بين ما نقبل به وما لا نقبله من الظواهر. بات ما يكشفه لنا هذا "الكل المثالى" من سلاسل الظواهر المنتظمة، وردها إلى قوانين محددة عن طريق اكتشاف الثوابت فى أى نسق منظم للظواهر، يسمى الطبيعة أو يكشف جانبا كبيرًا لمعناها. حقيقة، توجد الضرورة التى يقال إنها تفرض علينا الاعتراف بالوقائع الجزئية والسلاسل والقوانين بوصفها أشياءً تنتمى لعالم الخبرة الإنسانية إلا أنها ليست إلا ضرورة الخبرة الحسية الحاضرة. فالأساس

الحقيقى لهذه الضرورة لا يتم التعبير عنه إلا فى ضوء مقولة الوجوب، ويمثل الجانب الاجتماعى الضمان العقلى العميق لهذه الضرورة. فالضمان اجتماعى وليس حسياً. ولا يعنى قبول "حكم الخبرة الإنسانية" ربط أنفسنا بعلاقات اجتماعية محددة أو قبول الحكم دون تفكير وإنما قد نقوم بنقده وإضافة بعض أحكامنا الشخصية له حتى نحافظ على اتصالنا بالوعى الاجتماعى المتحضر.

(٦)

ننتقل الآن إلى دراسة المعنى الذى يكون به العالم الطبيعى بوصفه موضوعًا للوصف خاضعا لقوانين السببية الحتمية. ولقد سبق التأكيد على نسبية صحة هذا المبدأ. فلا تستطيع الخبرة الإنسانية التحقق من صحته حتى إذا اعتبرنا مفهومها يعنى جملة التحققات التى قامت بها البشرية. لا نتحقق فقط إلا من وجود مجموعة من القواعد المستمرة لعالم الظواهر. تكشف لنا خبرتنا المشتركة مجموعة من الحالات المستمرة نسبيا لسلوك بعض الظواهر التى تشبه ما سماه فيلسوفنا الأمريكى "شاونس رايت"(٤) عادات الطقس الكونى. ومع ذلك تعوّدنا القول إن خبرتنا الإنسانية المشتركة يجب أن تكشف لنا عن قوانين طبيعية دائمة وثابتة. يتلخص معنى هذه القوانين فى القول" "إن ظهور العلة يتبعه دائما ظهور النتائج نفسها" السؤال الآن: لماذا نتصور خضوع الطبيعة لمثل هذه القوانين الثابتة فى الوقت الذى لا تكشف لنا خبرتنا المشتركة، مهما كان مداها، إلا بعض اللحظات الجزئية من هذا السلوك الثابت للطبيعة؟

إذا ما تمت إجابة السؤال عن طريق تعميم المقولة السابقة إلى بدهية تقول "إن كل ما يوجد يجب أن تكون له علة تحدد بالضرورة وجوده" لن نجد صعوبة فى القول بأن هذا المبدأ فى تلك المرحلة من البحث مازال غامضا. صحيح أنه وفق وجهة نظرنا

---

(٤) شاونس رايت Chauncey Wright .

يتسم عالم الوجود بالوحدة ويجب أن تكون الكثرة بمعنى معين تعبيراً عن الواحد، إلا أن الرابطة العقلية الحقة بين الواحد والكثير، وبين الكلى والجزئى، وبين العالم والفرد، ربما تكون مختلفة عن الرابطة الضرورية. ونحاول هنا توسيع مذهب الحرية الفردية الذى عرضنا له باختصار فى الجزء الأول، ونبين أن وحدتنا مع الله تتطلب حريتنا الفردية وتحديد معناها بدقة. يتطلب المعنى الداخلى لكل فكرة وفق وجهة نظرنا "العالم" كله وعدداً لا حصر له من المعانى الداخلية الأخرى لتحقيق تعبيره الكامل. وبالرغم من أن الرابطة فى هذه الحالة بين هذا المعنى اللحظى والعالم رابطة سببية فإنها تكون سببية بالمعنى المجرد للمصطلح. فحين نحكم بصورة عامة "إن كل ما هو موجود يكون له سبب" فإن هذا الحكم يعنى "أنه لا يمكن فهم أى شىء محدود برده إلى ذاته فقط، وهناك رابطة أو علاقة تربط كل جزء فى العالم بالجزء الآخر". كذلك مادامت التفسيرات أو الروابط التى تهم الباحث قد تتنوع، فتكون غائية أو رياضية أو جمالية أو ميكانيكية، وفقا لموضوع البحث، وطالما، وفقا للمنطق، يمكن أن يمثل غياب الروابط أو العلاقات بين موضوعين نوعا جديداً من العلاقات والروابط، فإن المبدأ العام القائل "إن ما يكون موجوداً يرتبط بطريقة ما مع الآخرين" يكون مطابقا للحكم "بأن ما يكون موجوداً يوجد فى العالم مع آخرين". لا خلاف على هذه البديهية حتى الآن وكلنا نحتاج تحديدها قبل الاعتماد عليها فى معرفة الرابطة بين الوقائع.

يعنى مبدأ "السببية" بالمعنى الضيق للعلة الطبيعية، ارتباط مجموعة من الحوادث بطريقة معينة بنتيجة ما. وينطبق المصطلح بهذا المعنى على سلاسل الحوادث. ويصبح السؤال عن صحة هذا المبدأ سؤالا عن لماذا ندرك كل حادثة بوصفها مسبوقة بمجموعة من الحوادث، وأينما حدثت هذه الحوادث يجب أن تتبعها نفس الحادثة أو نفس النتيجة؟

تقوم إجابة هذا السؤال على أمرين: الأول ناقشته باختصار فى المحاضرة الثانية. وإذا نظرنا إلى أية سلسلة منظمة مثل السلاسل التى سبقت الإشارة إليها فى المحاضرة الثانية، وتم تمييز تفاصيلها من قبل أى ملاحظ، والنظر بإمعان لتسلسلها، فإنها تكتسب بعض الصفات التى تظل ثابتة طوال مرحلة "الانتقالات" التى تكوّن هذه

السلسلة المنتظمة. ويعود ذلك لشروط عملية التمييز فى النظام المسلسل. وكلما زادت الدقة فى التمييزات، زادت درجة تأكد الملاحظ لمثل هذه السلسلة المنظمة من وجود درجة من الثبات فى نسق الانتقالات التى يلاحظها. ينتج عن ذلك : أن أى سلسلة من الحوادث التى تستطيع وصفها بدقة يظهر فيها قانون للتعاقب يظل ثابتا طوال مراحل السلسلة. وتظهر هذه النتيجة بسبب شروط عملية الوصف، إذ لا أستطيع اعتبار أية سلسلة من الحوادث سلسلة متصلة إلا إذا وجدت كل عناصر السلسلة الموجودة بين أية نقطة بداية ونقطة نهاية يتم اختيارهما، وتميز نسق التعاقب بينها. ولما كان التعرف على الوقائع يعنى إيجاد مجموعة معينة من العلاقات المستمرة داخل السلسلة، ويعتمد التعرف على النظام المسلسل على هذا الاستمرار، فإن هذه العلاقات الدائمة تشبه العلاقات المتضمنة فى تعريف علاقة البينية ذاتها. ليست عملية اكتشاف هذه العلاقات إلا عملية بحث عن الواحد فى الكثرة. كذلك إذا تم إدراك السلسلة (كما ندركها فى عالم الوصف) باعتبارها دائمة أو مكونة من مجموعة من المراحل التى تم كشفها بإدخال عناصر جديدة ليست فى السلسلة فإن ملاحظة صفة الاستمرار أو الكل المركب للسلسلة تمكِّن من وصف السلسلة بمجموعة من الصفات الثابتة. لذا أينما توجد سلسلة من الحوادث الطبيعية القابلة للوصف يوجد "قانون" لهذه السلسلة.

ويؤدى تأكيد وجود الروابط السببية إلى أبعد من ذلك. فالقول "أينما تحدث مجموعة من السوابق تتبعها نتيجة معينة" يعنى أن فى أجزاء مختلفة من العالم لا ترتبط مع بعضها البعض يمكن اكتشاف سلسلة من الظواهر الطبيعية التى تتصف بالثبات أو تتصف بقوانين واحدة تقبل الوصف. ويعنى ذلك أن هذا القول يجاوز مجرد عملية ملاحظة السلسلة الموصوفة والالتزام بحدودها، وينقل الحكم إلى أقسام أخرى من الزمان والمكان، ويعنى أن القوانين تظل تحتفظ بدرجة الثبات نفسها. كما يلاحظ دائما أن هذا القول يطابق القول" إن القوانين الطبيعية تكون مستقلة عن الأزمنة والأماكن الجزئية التى تتطابق فيها". وليس المقصود بالاستقلال هنا الاستقلال الذى تنسبه الواقعية للكائنات المستقلة. وإنما يعنى الاستقلال النسبى لأحد "الثوابت"، لأننا نتعامل هنا مع استقلال من الدرجة الثانية. فالحكم أنك داخل السلسلة المنتظمة من

الحوادث الطبيعية لا تجد فقط شيئا ثابتًا، وإنما تجد أيضا "صفة" معينة تظل إذا ما انتقلت لأماكن وأزمنة أخرى ثابتة داخل السلاسل التى قد توجد فى تلك الأماكن والأزمنة، يشير إلى الثبات الزمنى للقانون الطبيعى. فوفق هذا التفسير يكون "مبدأ السببية" قابلا للتطبيق فى أجزاء مختلفة زمانا ومكانا. ويعنى ذلك أن هناك مجموعة من القوانين الطبيعية أو الثوابت لأية سلسلة معطاة من الظواهر الطبيعية المتغيرة لا تتغير زمانيا. ولا تخص هذه الثوابت السلسلة المدروسة فقط وإنما تخص عملية إدراك السلسلة ذاتها. إذ تمكّن عملية إدراك البدائل والانتقالات من نقل ما ينطبق على السلسلة المدروسة إلى أجزاء أخرى مختلفة فى الزمان والمكان ودراسة سلوكها هناك. ويتسق تفسيرنا لمبدأ السببية بهذا المعنى مع ما نلاحظه من تغيرات واسعة فى الطبيعة، وتم تسميته خطأ بمبدأ" اطراد القوانين الطبيعية". فإذا اصطدمت الشمس بجسم كونى آخر فإن صورة الطبيعة التى نلاحظها تتبدل فى هذه اللحظة الزمنية، ومع ذلك، نظل نفترض انطباق ثوابت الديناميكا الحرارية على أنساق الظواهر التى قد تظهر بعد التصادم.

بعد هذه التعريفات لمبدأ "السببية" لابد أن نسأل عن لماذا لا تتأثر القوانين الحقيقية للطبيعة بمرور الزمن أو بانقضائه أو من الانتقال من فترة زمنية إلى أخرى؟ قد يساعدنا على إجابة هذا السؤال النظر إلى عالم التقدير أو حياة الذات الإنسانية أو إلى العالم الذى ما يحدث فيه يتأسس على شىء سابق. إذ لا تعد هذه الدعوة أى التفسيرات السابقة مسألة بديهية فى هذا العالم، وليست دعوة صحيحة على الإطلاق. فقد تتصف الأفعال الإرادية لأحد الذوات فى جوانب عديدة منها بصفة الثبات وتكون هذه الجوانب ثابتة طوال حياة الذات أو أمام من يلاحظها من الخارج. ومع ذلك لا تكون هذه الثوابت ممثلة لكل القوانين الحقيقية لسلسلة الأفعال. فجوهر "السلسلة المنتظمة" كسلسلة الأعداد أو "عملية التمثيل الذاتى" يتمثل فى العملية التكرارية. وينتج عن عملية "إعادة تطبيق المبادئ الثابتة" على حالات جديدة دائما حوادث جديدة وموضوعات حديثة. وتظهر هذه الموضوعات الجديدة بمعنى من المعانى بوصفها قوانين جديدة. وتقوم الذات بأعمال جديدة بسبب الطبيعة المتكررة لنشاطها. وتقوم النفس

دائما بتطبيق خطة واحدة أو تطبيق الخطة نفسها بطرق جديدة، فأفعالها الجديدة تتأسس دائما على أفعالها القديمة. وليست الأفعال الجديدة إلا صوراً جديدة لأفعال قديمة.

ولما كانت حياتنا الاجتماعية تنتمى لعالم التقدير، فإن أفعالها الجديدة ونشاطاتها يمكن أن تنتظم فى طرق محددة فى حالة اتفاق مجموعة من الناس على التعاون والقيام بالأفعال نفسها والخطط. فإذا ما اتبعوا الخطط نفسها وواظبوا على القيام بها تظهر العادات الاجتماعية والتقاليد. وحين يتم تطبيق هذه العادات بشكل متكرر فى حياتنا تظهر النتائج الجديدة باستمرار، فتتأسس الأفعال الجديدة فى الحياة العاقلة للكائنات الاجتماعية دائما على نتائج الأفعال السابقة، ويرتبط كل فعل يقوم به الكائن الاجتماعى بالأفعال السابقة التى قام بها الآخرون. ففى عملية البناء مثلا، تعد عادة قيام البنّاء بوضع الملاط بين حجر وآخر عادة ثابتة نسبيا. ومادام يضع كل حجر فوق الحجر الذى يقع أسفله، فإن كل فعل فردى جديد يقوم به يكون له قيمته. وينتقل بشكل ثابت ومستمر وعن طريق تكرار الفعل إلى مراحل جديدة فى البناء الذى يقوم بتشييده هذا البنّاء. وهكذا لكى تتضمن أية سلسلة منتظمة من الأفعال الاجتماعية المخططة مراحل جديدة، وتظل محتفظة بعلاقات محددة بالأفعال التى تمت من قبل، يجب أن تتصف العادات الاجتماعية التى تؤدى إلى مثل هذه النتائج بمجموعة من الجوانب الثابتة. وليست هذه الجوانب الثابتة إلا قوانين النظام الاجتماعى وعاداته وتقاليده.

ونستطيع إذا نظرنا بإمعان أن نرى أن هذه العادات الاجتماعية تقوم على فكرة اطراد القانون. ونجد أن خطط الفعل التى يتم بها اتصال فرد بآخر أو انتقال الفنون الصناعية من جيل لآخر، تعتمد على اكتشاف مثل هذه الصفات الثابتة للقانون الطبيعى واطراده، بوصفها تمكّن الناس من إدراك الخطط المحددة للأفعال ووصفها لبعضهم البعض.

كان اكتشاف القوانين الثابتة للطبيعة شرطا لتنظيم العادات فى تاريخ البشرية. ولما تم إدراك الطبيعة بوصفها أداة اجتماعية، ثم النظر لهذا الجانب من الطبيعة ومثل هذه القوانين الثابتة على أنه أهم الجوانب المميزة للعالم الطبيعى وأهم صفاته.

لا تعد الحالات غير المنتظمة فى خبرتنا بالطبيعة حالات ذات أهمية لنظامنا الاجتماعى. تظل مهملة ولا ننتبه إليها أو قد ننظر لها كما ننظر لتقلبات الطقس، وتغيّر صحتنا الجسدية. ومع ذلك قد يؤدى وجودها إلى إثارة انتباهنا إلى ضرورة البحث فى خبرتنا المستقبلية عن القوانين الثابتة والتى يمكن أن تنظم سلوكنا تجاه هذه الظواهر المتغيرة. نجعل مثلنا الأعلى متمثلا فى البحث عن الاتساق والاطراد فى الظواهر. نعتبره الهدف الذى تستطيع الخبرة الإنسانية الوصول إليه. ونستطيع حين نصل إلى هذا الهدف أن نصف الظواهر المطردة إلى بعضنا البعض أو القيام بالتنبؤ بالأحداث والتحقق منها. ويمكن فى مثل هذه الحالات تطبيق الاختبار الاجتماعى لما يشكل واقع طبيعة موجودة بالخارج، وإثبات اطراد الطبيعة(٥) والتحقق من خضوع العالم الطبيعى للقوانين ذاتها فى كل مكان وزمان. من جهة أخرى إذا ما ظلت الظواهر الطبيعية غير منتظمة ومحيرة يصبح وصفنا لسلاسل الحوادث غامضاً وغير قابل للتحقق بواسطة الاختبار الاجتماعى. نفترض فى مثل هذه الحالات أن جهلنا أو دوافعنا الذاتية أو نقص معرفة الوقائع القابلة للتحقق الاجتماعى من المسائل التى تمنعنا من معرفة حقيقة النظام الطبيعى. لذلك نشكل مفهوماً عاماً يتمثل فى أن جهلنا مسئول عن عدم اكتشافنا للقوانين الدائمة والثابتة وإذا اكتشفنا مجموعة من القوانين المحددة التى لا تتغير مع مرور الزمن، وتقبل الوصف بدقة، فإننا نتعامل مع التكوين الموضوعى للطبيعة. وتستند مثل هذه النظرة أو هذا المفهوم العام على المبدأ القائل "كلما زادت معرفتنا بالقوانين الطبيعة زادت نسبة تطبيق اختباراتنا الاجتماعية، وزادت ثقتنا فى أن الظواهر الطبيعية التى نفكر فيها ماثلة أمامنا وعلى صورة واحدة لا تتغير".

لا تُعد مقولة ثبات قوانين الطبيعة حقيقة واضحة بذاتها. وليست نتاج تعميم تجريبى كلّى أو مثبتة تجريبيا. وإنما تستمد قيمها من الأهمية التى تعطيها دوافعنا

---

(٥) اطراد الطبيعة: Uniformity of nature .

الاجتماعية لاكتشاف القوانين المطردة[6]. تعد مسألة اكتشافها، والتحقق منها على نطاق واسع فى خبرتنا الطبيعية حقيقة لا شك فيها، ويجب على كل فيلسوف الاهتمام بها. ومع ذلك يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن هذا الكشف لا يعود إلى فكرة فطرية أو يتم من خلال مبدأ قبلى فى العقل، وإنما يُعد كشفًا تجريبيا سعينا لمعرفته وتطبيقه وإدراكه كما لو كان صفة كلية للطبيعية الموضوعية بسبب دوافعنا الاجتماعية.

من السهل معرفة تأثير مثل هذه الدوافع الاجتماعية من تتبع تاريخ الفكر الإنسانى عن الطبيعة. لم يكن لدى الإنسان البدائى بالطبع أية فكرة فطرية عن قوانين الطبيعة المطردة. كانت الفنون الصناعية والتجارة والعادات الاجتماعية المصادر الثلاثة الرئيسية للاهتمام باطراد الظواهر الطبيعية وانتظامها. فتحتاج الفنون الصناعية إلى الاطراد وإلى مواد تتصف بالمرونة كالطين والحجارة والمعادن وإلا استحالت عملية تعلم الفنون أو انتقال الحرفة من جيل إلى آخر أو قيام أية أنشطة اجتماعية تستخدم منتجات هذه الفنون. فى البداية يبحث الإنسان عن المواد التى تتصف بالمرونة من أجل تصنيفها، وتظل محتفظة فى الوقت نفسه بالثبات وعدم التغير مع مرور الزمن. ووجد فى مثل هذه المواد بالرغم من عدم تحقيقها الكامل لما ينشده هدفه. فالأوانى تتكسر، والحجارة تتهشم وتفقد الأدوات والأسلحة حدتها. ومع ذلك أدى هذا الكشف للثبات النسبى والمشاركة الاجتماعية لموضوعات الطبيعة وقوانينها إلى الاعتراف باطراد الطبيعة وانتظام ظواهرها كواقعة موضوعية موجودة أمام كل إنسان. كانت التجارة تثير خلافات عديدة لا يتم حسمها إلا بعمليات الوزن والقياس. ولاحظ الذكاء الإنسانى القوانين الثابتة للموضوعات القابلة للقياس. ونمت فكرة جديدة من السلوك الاجتماعى الذى اكتسبه الناس من التجارة. وبرزت بعد ذلك كل أسس العلم الكمى. كما دفعت العادات الاجتماعية المرتبطة بالمناسبات الدينية أو بوقت الحصاد الإنسان إلى البحث عن ظواهر طبيعية مشتركة يمكن بها تنظيم مثل هذه الأنشطة وتحديد أوقاتها. أدت

---

(٦) انظر مقال الأستاذ "شارلز بيرس" عن مذهب الضرورة فى مجلة المونست monist الجزء الثانى ص٣٢١ . لا أناقش مذهب شارلز بيرس فى القانون الطبيعى، وإنما تأثرت كثيرًا بنقده لفكر الضرورة.

هذه الدوافع الاجتماعية إلى معرفة الإنسان للقانون الطبيعى. ونشأت العلوم الخاصة من الفنون الصناعية والتجارية. وتحرر مفهوم ثبات القوانين من أصله العملى. أصبح مفهومًا كليا عامًا، فرض نفسه كعقيدة يقينية على الفكر الحديث بالرغم من أصله الاجتماعى.

(٧)

تعد قيمة هذا الاعتقاد نسبية ككل مفاهيم عالم الوصف. لا تكشف عن حقيقة مطلقة. ولا نشك إطلاقًا فى أن خبرتنا بالطبيعة تثبت وجود عالم الواقع الذى تجده عقولنا الإنسانية حاضرًا فى دائرتها الفردية وإدراكها الخاص. فتعد الطبيعة بالفعل جزءًا من الواقع وتثبت الاختبارات الاجتماعية صحة ذلك. وحين نتحدث عن ما هو الواقع الذى تتصف به الطبيعة، يجب ألا ندع اهتماماتنا الاجتماعية والدوافع العامة التى تدفعنا لإدراك عالم الواقع تحجب عنا المبادئ الحقيقية التى يتأسس عليها تفسير الخبرة. لقد درسنا الدوافع التى نتجت عنها المقارنة بين العقل والمادة وثنائية عالم الوصف وعالم التقدير. ولن ننظر إلى هذه الثنائية بعد الآن نظرة جدية فلقد عرفنا أسبابها وحدودها.

يجب أن نفرِّق فى جميع الأحوال حين ننظر للطبيعة بوصفها عالم القانون بين ما تسمح لنا خبرتنا بالتحقق منه فى ضوء أبنيتنا الصورية للطبيعة، وبين ما تسمح لنا خبرتنا بأن نحكم بوجوده خارج وعينا الإنسانى. وينطبق ما حدث بالنسبة للفنون الصناعية البدائية على علمنا الحديث. وإذا ما نجح الفن الصناعى بسبب مد الطبيعة لنا بمواد تجريبية تتصف بالمرونة فى تحقيق أغراض هذا الفن فإنه لا يحق لنا وصف الظواهر الطبيعية بأنها مصممة بصورة مسبقة للخضوع لغايات الفن الإنسانى، وبشكل منفصل عن وجود الإنسان ذاته. وإذا ما تصوّر الفنانون الأوائل وجود الطين المناسب لأعمالهم، يعنى أن الطبيعة قد جعلت هذا الطين مناسبًا لأعمالهم، فإنهم يقعون فى الخطأ نفسه الذى وقع فيه الإنسان البدائى، وتصوّر أن الطبيعة لها حياة مثل حياتنا وتخضع إرادتها مثل إرادتنا لأهوائنا ومزاجنا.

يُعد علمنا امتداداً نظرياً لفننا الصناعى. ويفعل العلم بتصوراته ما تفعله الفنون بأدواتها. يحاول أن يُخضع ظواهر الخبرة لأغراضنا الإنسانية. ويحقق ذلك بعمليات عديدة كالانتقاء، والبناء، والمحاولة والخطأ. ويُعد المفهوم الذى يستخدمه العلم التجريبى آلة مثالية أو وسيلة ميكانيكية أو آلية. نطبّق هذه الآلة على معطيات الخبرة المشتركة حتى تصبح هذه المعطيات قابلة لقيامنا بعمليتى التنبؤ والوصف. ونستطيع عن طريق هذا المفهوم الكامن فى عقولنا الانتقال من واقعة لأخرى، ومن التنبؤ إلى التنفيذ، ومن المتوقع للملاحظة، ويتم ذلك الانتقال بسهولة ودقة، ويحقق نتائج قابلة للتحقق الاجتماعى. تشبه هذه العملية طريقة استخدامنا للآلة المادية أو لوسيلة ميكانيكية لإخضاع الموضوعات المادية لأغراضنا العملية المشتركة. وكما ينتقل القطار من "لندن" إلى مدينة "أبردين" التى أقطن بها، ينتقل الباحث بالمفهوم العلمى الصحيح من مجموعة من الوقائع إلى إدراك وقائع معينة أخرى عن طريق عمليات التنبؤ والتجربة والملاحظة. يستطيع أن يحسب هذه الوقائع مقدما قبل أن يجدها، تماماً كما يشترى المسافر تذكرة القطار قبل الذهاب إلى وجهة معينة.

ولا تشبه الأبنية التصورية للعلم وسائل الفن الصناعى فقط، وإنما تشبه أيضا العمليات التى تستخدمها تلك الأبنية، العمليات التى تتم داخل الفن الصناعى. وإذا كانت أدوات الفن الصناعى لا يتم نجاحها إلا إذا توافقت مع العقول التى تستخدمها ومع أفكارها فإن العمليات التى تتم داخل النظرية العلمية لا تنفصل عن الخطط والمعامل والأدوات. وكما يتطلب كل فن صناعى فى جانبه الفكرى مفاهيم علمية لموضوعات معينة فى الطبيعة المادية، كذلك تعبر كل العلوم عن مفاهيمها فى صورة عمليات معينة للتصنيف والوصف والتجارب. وبالرغم من تعامل العلم مع الوقائع الطبيعية بصورة كلية فإن أهدافه ليست أقل إنسانية من أهداف الفن الصناعى؛ إذ يتعاون كلاهما لتحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة، ويتحقق نجاحهما باختيار المواد المناسبة وتصنيفها وإعادة تنظيمها بمهارة فائقة.

يوفر كلاهما لنا القدرة على التأمل فى التكوين الباطنى للطبيعة، ويوضحان بصورة نسبية قيمة مكاننا الإنسانى فى ضوء خبرتنا المحدودة. يؤكدان وجود حقيقة

خارج نواتنا، ويتصفان بقدرتهما المحدودة حين نستعين بهما لكشف معنى الحقيقة وما تتضمنه.

لقد توقفنا منذ زمن طويل عن الاعتقاد فى أن نجاح فننا الصناعى يُعد فى حد ذاته كشفا كافيًا عن الطبيعة الباطنية للأشياء. لم نعد نعتقد فى استقلال الطبيعة عن الإنسان. أو أنها مجرد مخزن لأدوات فننا الصناعى أو مجرد بنوك نستمد منها الطين والصلصال أو كما قال "هيجل" مخزن للفلين الذى نسد به الزجاجات. لقد دأبت النظرة الغائية الساذجة على النظر للطبيعة هذه النظرة التافهة. فصُنع كل شيء من أجل الإنسان، ووجدت المناجم والمعادن لصناعة أدواته وآلاته، وتنمو الحيوانات لتمده بالطعام والفراء، وتتحرك النجوم بصورة منتظمة ليعرف منها المكان والزمان. لقد هجرنا مثل هذه النظرات البسيطة. ولاحظنا أن الطبيعة لا تسمح للإنسان بالحياة فقط وإنما تمده بمعان أخرى غير الفنون، وأدركنا أن الإنسان لا تنجح فنونه إلا بالكفاح والمهارة. أصبح من الصواب وصف الطبيعة بالقسوة فى الوقت الذى نصفها بالرحمة ومده بالأدوات التى تمكنه من الصراع معها. وباتت هذه النظرة الساذجة للطبيعة غير كافية لإدراك وحدة الإنسان معها.

بعد التحرر من هذه النظرة الساذجة، والسخرية من رؤية الطبيعة مخزنا للفحم والمعادن، ظهرت نظرة جديدة بسبب نجاح العلم التجريبى. يرى أصحاب هذه النظرة الجديدة أن الطبيعة ليست مخزنًا لحاجات الإنسان وإنما للقوانين الطبيعية وللتصورات والعلاقات القابلة للحساب وللأمور الضرورية الثابتة والمعادلات الرياضية.

تتفق هاتان النظرتان للطبيعة أى النظرة الغائية والنظرة الآلية فى أنهما صورتان من صور تشبيه الطبيعة بالإنسان أو وصف الطبيعة بصفات إنسانية. وتعود نظرة الإنسان للطبيعة ومعرفة قوانينها إلى كفاحه وخبراته المعقدة معهما، مثلما تعود فنونه الصناعية إلى تقلّبات مناخ الطبيعة وصعوبة الحصول على مواردها. لا ننجح فى تنظيم الوقائع التى تمدنا الخبرة الخام بها عن طريق يقين مسبق لدينا، وإنما بالاختيار والبحث وإعادة التنظيم والمهارة والصبر. نجد الطبيعة خلال خبراتنا قوة متحكمة فينا.

تقاوم محاولاتنا لتفسير الظواهر فى بعض الحالات. وتسمح لنا بالنجاح فى تفسيرها فى حالات أخرى. وإذا كانت الطبيعة قد سمحت لنا بالحصول على الطين والفحم والمعادن فإنها قد سمحت لنا بشرح ظواهرها والتنبؤ بها.

لا يكشف علمنا الطبيعي والفن الطبيعة. لا نعرف إلا أن معانينا الباطنية تشير إلى أن هناك عالما واسعًا موجودًا خارج أنفسنا نشعر فيه بوجودنا. ندرك أننا قد نشأنا منه عن طريق التطور، وأننا قد نعود إليه بعد موتنا. ونسمى هذا العالم الطبيعة. ندرك أن هذا المعنى (المقصود الطبيعة) يرتبط ارتباطا وثيقًا بوجودنا. ويسمح لنا بالتنوع وبتحقيق النجاح، وتطوير فنوننا، والقيام بعمليات الوصف والتنبؤ. كذلك لا تعود فنوننا وعلومنا إلى صراعنا مع الوقائع التى تواجهنا بقدر ما تعود لمرونة هذه الوقائع وخضوعها للأغراض العلمية لفننا أو للغايات المثالية والفكرية لعلمنا. تسمح لنا الطبيعة بالبحث عن المعادن وتشييد السكك الحديدية كما تسمح لنا بتكوين تصوراتنا الآلية، وعمل الحسابات، والتنبؤ بالوقائع المستقبلية. ولا يمكن أن تسمح الطبيعة بنجاحنا فى الحالتين السابقتين إلا إذا كانت لها علاقة باطنية بوجودنا وحياتنا ومعناها. ولا نستطيع فى الوقت نفسه معرفة هذه العلاقة بصورة مباشرة من تعداد النجاحات التى تحققت لأننا نتعرض للفشل مثلما نحقق النجاح. تعاند الطبيعة أحيانا الفنون والعلوم. ومثلما تسمح بتقدمهما تمنع أحيانا نجاحهما.

يعود نجاحنا دائما إلى مهارة الاختيار وبناء التصور مثلما يعود لمرونة الطبيعة. ويظل العمل العظيم فى الفن الصناعى دليلا على مهارة المهندس أكثر منه دليلاً على رحمة الطبيعة ومرونتها. يقول "أوجست كنت"(٧). إذا كانت السماء تعلن عظمة "نيوتن" و"كبلر" فإن التنبؤ الناجح يبين مدى مهارة الأدوات الفلكية التى اخترعها هذان العالمان، وصحة الأبنية النظرية التى أقاماها على أساس هذه التصورات.

---

(٧) أوجست كنت (١٧٩٨-١٨٥٧) فيلسوف وضعى فرنسي. وضع مذهب الوضعية. أهم أعماله محاولة فى "فلسفة الرياضيات" ١٨٢٠، "محاضرات فى الفلسفة الوضعية"، "الفلسفة التحليلية" ١٨٤٣، "خطاب فى الروح الوضعى" ١٨٤٤، "مذهب السعادة الوضعية" ١٨٤٦، "التربية الوضعية" ١٩٥٢، د. حسن حنفى: مقدمة لعلم الاستغراب ص ٣٨٤ (المترجم).

من الواضح فى النهاية أن نظرتنا الآلية للطبيعة، واعتبار العقل والمادة كيانين منفصلين قد نتج عن طريق نجاح بعض تصوراتنا العلمية. يعود التقابل بين العقل والمادة إلى طريقة نظرتنا الإنسانية لوقائع الخبرة. وقدّم اهتمامنا بالتنظيم الاجتماعى الفن الصناعى والعلم. وكما نظر العلم الصناعى لوقائعه كمجرد وسائل لا حياة فيها، تنظر فلسفة الطبيعة للعلوم الخاصة نظرة جافة. فليس هناك أى معنى باطنى للوقائع وما هى إلا تجسدات للمعادلات التى نضعها. والواقع، ليست نظرة هذين المذهبين للطبيعة إلا نظرة تتعلق بطريقة إدراكنا للطبيعة. ولا تتعارض أية نظرة منهما مع تفسيرنا للطبيعة بوصفها لمحة على وجود عالم أوسع للحياة، وإشارة إلى المعنى الذى نعد نحن البشر جزءاً منه وتتحقق فيه الوحدة النهائية مع الله.

المحاضرة الخامسة

تفسير الطبيعة

ننتقل بعد هذه الدراسة المستفيضة لمشكلة معرفة الإنسان بالطبيعة إلى التوفيق بين نظريتنا فى الطبيعة ومفهومنا الرابع للوجود[1]. رأينا فى المحاضرة السابقة كيفية حصول الإنسان على اعتقاده فى العالم المادى، ووضع هذا العالم فى مقابل العقل. بات التقابل بينهما حتميا بسبب النظرة الآلية للطبيعة والتى نتجت من وعينا المتطور بالقانون الطبيعى. كما رأينا فى المحاضرة السابقة كيف كانت هذه النظرة للطبيعة نتاجًا لدوافع إنسانية واجتماعية واضحة. وأدركنا أن هذه الدوافع بالرغم من قيمتها الكبيرة بوصفها أساسًا لكل الأبنية الصورية لعلمنا، لا يحق لها أن تكشف لنا أية حقائق أساسية عن الطبيعة النهائية للأشياء. فقد يكون التقابل بين العالم والعقل سطحيا وليس عميقا كما يبدو. وربما يختفى هذا التقابل إذا توفرت لنا نظرة أعمق للطبيعة تبين لنا الارتباط بينها وبين حياتنا الباطنية، وتؤكد وجود تشابه حقيقى بين وعينا الباطنى وما نراه فى الخارج أو فى حياة الطبيعة.

نحتاج الآن للاقتراب من تصوراتنا عن الطبيعة من جانب آخر غير جانب الأصل الاجتماعى والدوافع الإنسانية الذى اقتربنا به فى المحاضرة السابقة من هذه التصورات. لقد بين لنا تحليلنا السابق أن مهما كان أصل أفكارنا عن الطبيعة فإن أساسها الحقيقى يتمثل فى حقيقة مجاوزة للإنسان[2]. كذلك جاءت هذه الأفكار مركبة

---

(١) موضوع الجزء الأول من الكتاب (المترجم).

(٢) مجاوزة للإنسانية extrahuman .

من عاملين: الأول تُعد فى جانب منها نتاج الملاحظة للوقائع المباشرة فى حياتنا وخبراتنا المشتركة. ولقد تم التحقق من هذه الوقائع بواسطة عدد كبير من الناس. باتت هناك ثقة من أنها وقائع موجودة وليست خاصة بخبرة خاصة لفرد معين، ولها أساس خارج الحياة الباطنية لكل الناس. شكلت هذه الوقائع ما نسميه بمعرفتنا الظاهرية للطبيعة. من هذه الوقائع: وجود عالم يظهر لنا بوصفه ماديا، وتكرار الظواهر بشكل ثابت نسبيًا مثل ظاهرة المد والجزر و"الطقس" ومراحل ظهور القمر. الجانب الثانى تأخذ هذه الأفكار عن الطبيعة صورة الأبنية المثالية النظرية التى تتحقق منها الخبرة بطريقة غير مباشرة. وتنتمى كل نظرياتنا الآلية عن الطبيعة ككل لهذه الفئة من الأفكار. وتعد هذه الأفكار من النوع الذى تسمح لنا الطبيعة باستخدامها بصورة ناجحة، وفى حدود معينة بوصفها أدوات للعلم. بداية نترك الآن دراسة مسألة كيفية نمو هذه الأفكار فى عقولنا. فنقبلها كما تأتى لنا. وعلينا أن نضع فى اعتبارنا أن هذين النوعين من الأفكار لا يتساويان من حيث قيمتهما بوصفهما أدلة على الحقيقة النهائية للأشياء. نعود مرة أخرى لتفسير الطبيعة، ومناقشة مشكلة التناقض الظاهرى بين الوعى وما يسمى بالمادة اللاواعية بصورة أكثر تفصيلاً.

(١)

نجد فى الطبيعة طرفين متناقضين. الأول، عالم تعودنا على إدراكه بوصفه عالم الجواهر الثابتة، والجزئيات المادية التى تتغير علاقاتها وفق مجموعة من القوانين الآلية أو الميكانيكية. والثانى، عالم نعرف جيداً صفته الباطنية، ولا نعرف الكثير عن قوانينه. تتغير وقائعه باستمرار ولا يبقى فيه إلا المعانى. حقيقة لا يخلو عالم وعينا من القوانين ولكن وقائعه لا تشبه وقائع العالم المادى غير العضوى. ولن نتوقف طويلا عند هذا التقابل الظاهرى بين العالمين أو الطرفين، فقد سبق مناقشته وإلقاء الضوء عليه.

نلاحظ بداية أن مذهب "التطور" فى صورته الحديثة ليس إلا نوعًا من التعميم الواسع لكل نظراتنا الإنسانية للطبيعة. ويبين هذا المذهب لنا أن طرفى الطبيعة المتباعدين

يختفى انفصالهما فى الطبيعة ويتم عبور الفجوة بينهما. لا توجد أية دلالة فى عملية التطور الفعلى عن وجود اتصال بين ما يبدو من وجهة نظرنا الاجتماعية ممثلاً لقيمة الحياة العقلية، وما نعتبره تجسداً لمادة لا حياة فيها. ولذلك دائما ما يفرض السؤال عن الرابطة الحقيقية التى تربط هذين الطرفين نفسه على العديد من المفكرين المهتمين بهذه المسألة. من المؤكد، يستطيع ما نطلق عليه "مادة" ميتة أن ينقلنا إلى حالات، كما يحدث لأجساد رفاقنا، تبيّن فيها الطبيعة لنا بعض الدلالات العقلية أو وجوداً. كما تبين أن من الممكن أن يحدث الانتقال فى عكس الاتجاه بصورة دائمة ومستمرة. لا يوحى مثل هذا الانتقال بوجود تدخل من قوى خارج الطبيعة، وإنما يوضح لنا ظهوره المستمر خلال مراحل التطور الطبيعى وجود طبيعة حقيقية للأشياء. يجب أن ندرك أن هذا التواصل أو الاستمرار فى الانتقال يمثل أهم نتائج الاستقراء التى فرضتها دراسة التطور على عقول الباحثين فى الطبيعة. وإذا كان لخبرة الإنسان بالطبيعة أى أساس صحيح فإن مذهب التطور الحديث يبدو تفسيراً لعملية لها أساسها العميق فى ماهية الأشياء. أفترض هنا معرفة الخطوط العامة لهذا المذهب، ومعرفة الدليل العام الذى يستند عليه وأبادر بالسؤال عن الضوء الذى يلقيه هذا المذهب على المشكلة.

إذا وُجدت الموضوعات "أ و ب". "أ" كتلة من مادة غير عضوية و "ب" كائن له عقل، وأمكن بالرغم من التباين البادى بينهما انتقال أفراد من الكتلة "أ" إلى "ب" أى الانتقال من مادة غير عضوية إلى كائنات مفكرة، وانتقال أفراد من الكتلة "ب" إلى "أ"، فإن الافتراض الأول والطبيعى يوضح أننا نتعامل مع مظهر خادع. وإذا كنت واثقا كما يثق أصحاب مذهب التطور، أن التعاقب المستمر ليس خادعًا، وتنتقل الأنماط المنتمية إلى "أ" تدريجيا إلى "ب" والعكس أيضا، فإن الفرض المسبق والطبيعى عن العلاقة بين النمطين، يتمثل فى أن اختلافهما مظهر خادع والنمطان متشابهان فى الحقيقة. لقد بات المفكرون يؤكدون وجود هذه المظاهر المسماة بالمادة وبالعقل. وأصبحت عملية الانتقال بين هذه المظاهر من أهم ملامح نظرية التطور.

حين شرع المفكرون فى معرفة الطريقة التى يتوحد بها الطرفان، والنظر لهما كمظاهر لحقيقة واحدة وراءهما، اتجه العديد منهم إلى اعتبار العقل مجرد مظهر

للمادة. لم يتصور معظمهم أن الطبيعة مجرد مظهر للعقل أو قد يكمن العقل وراءها. قال معظمهم "إن المادة تمثل الأساس، فهى مستمرة، وثابتة، ولها قوانينها، وغير واعية، وعملياتها آلية، ولا نستطيع معرفة العقل". نظر هؤلاء المفكرون للمادة والعقل على أن المادة معروفة لنا بشكل واضح، بينما العقل ليس إلا مجموعة من العمليات الناقصة أو مجرد مظهر أو نتيجة لبعض صفات المادة. والواقع، أن مثل هذه الجهود لتفسير الطبيعة لا تبشر بنتائج مفيدة أو واعدة.

من السهل إدراك سبب تفضيل هذه الجهود "للمادة". فى حقيقة الأمر تمثل "المادة" الطرف الأكثر غموضا. ومع ذلك لا تبدو هكذا لأن العقل كما نعرفه دائما غير مستقر. وبينما يدرك العلم الطبيعى المادة بوصفها خاضعة لقوانين ثابتة ولتنبؤات محددة، يستعصى العقل على المعرفة بسبب تغيّر الحالات العقلية والأفكار. فى النظام الطبيعى تبدو المادة مستقرة وثابتة بينما تبدو العقول متغيرة يصعب التواصل بينها. كان من الأمور الطبيعية أن يفسر الناس غير المألوف بما هو مألوف، والنظر للشىء غير المستقر كمظهر للمستقر. نعتبر دائما المستقر المعروف معرفة جيدة أفضل من الشىء غير المستقر. ومع ذلك أدت استحالة شرح ظهور الحياة العقلية كمظهر للمادة بالعديد من المفكرين للتساؤل من جديد. هل نعرف هذا المظهر المسمى بالمادة معرفة جيدة؟ كيف نثق فى أن صفاتها الظاهرية، وثباتها، وقوانينها الآلية، تمثل صفاتها النهائية الحقيقية؟ لنفرض أن هذا المظهر المستقر وهم، وأن ما نسميه طبيعة مادية تحوى فى باطنها عمليات حية متغيرة مثل التى ننسبها للعمليات العقلية الواعية، وأن هذه العمليات تشكل الماهية الحقيقية لما نسميه مادة، هل يتناقض كل ذلك مع ما نسميه بالعالم الطبيعى؟ ألا يكون فى هذه الحالة كل ما نسميه مادة مجرد مظهر خارجى لما نسميه عقلاً أو نصفه بأنه عقل؟ ألا نحتاج دراسة تفسير التطور العقلى من منظور جديد؟

يجب أن نتعمق فى دراسة ما توصلنا إليه حتى نحكم على القيمة الحقيقية لمثل هذه التأملات. ولئن كانت نظريتنا فى الوجود تمثل الأساس القوى لهذه التأملات إلا أننا سنتركها جانبا الآن، ولن نعود إليها إلا بعد بحث الأساس التجريبى لمثل هذه التأملات.

(٢)

بداية نفترض صحة الفروض العادية المسبقة للعلم. دعنا نسأل أنفسنا: هل نستطيع معرفة الطبيعة الباطنية للأشياء عن طريق العلم التجريبى أو على أساس تجريبى خالص؟ بداية نعلم جيداً أن العلم التجريبى لم يتظاهر بالقدرة على معرفة الطبيعة الباطنية للأشياء أو الطبيعة النهائية للمادة. ولا يستطيع العلم أن يخبرنا شيئا عن حقيقة الأشياء فى ذاتها، وإنما يبين لنا فقط سلوكها والقوانين التى قد تنطبق عليها. أصبح السؤال عن مدى قدرة علمنا التجريبى على معرفة حقيقة الطبيعة سؤالاً عن مدى انطباق القوانين العلمية على أية واقعة طبيعية تعد صحيحة بذاتها وبصورة مستقلة عن وجهات نظرنا الإنسانية؟ وحين نتجه لمراجعة علومنا التجريبية بعد وضع هذا السؤال فى اعتبارنا يكون لدينا سبب قوى للقول "إن قوانين عالم الوصف لا تقدم لنا الوقائع التى نلاحظها مباشرة أو معرفة حقيقتها وإنما تقدم لنا طرقًا مثالية، وجدها العلم كافية ومقنعة للقيام بوصف نظرى لمجالات واسعة من الخبرة، وتقديم وصف مختصر للعديد من الوقائع.

دعنا نحاول تطبيق هذه النتيجة التى انتهينا إليها على بعض النظريات العلمية حول "الذرة" والعمليات التى تحدث فى الأثير. لم يلاحظ أحد "الذرة" أو هذه الموجات الأثيرية فهى عبارة عن سلاسل متصوّرة من الموضوعات المثالية التى تم إدخالها أو وضعها بين أنساق الوقائع التى نقوم بملاحظتها. تُعد قوانين الذرة والعمليات الأثيرية أبنية مثالية. ونستطيع بهذه الأبنية تلخيص أعداد كبيرة من الوقائع بطريقة معينة أو تصور العلاقة بين الواحد والكثير بصورة مجردة. فمثلا يُعتبر قانون الجاذبية من أدق القوانين الخاصة بالمادة. ومع ذلك، لم يتحقق أى فرد من حقيقته المباشرة. لا ننظر إليه إلا بوصفه بناءً مثاليًا. لا نلاحظ بمساعدة هذه النظرية إلا حركة الكواكب، وسقوط الأحجار، وباقى ظواهر الجاذبية. ونستطيع أن نتنبأ ونتحقق عن طريق النظرية من بعض الظواهر التى تنطبق عليها، ومع ذلك، لم يلاحظ أى فرد أية قوة تسمى بقوة الجاذبية المثالية بصورة مباشرة. لقد تمكنا عن طريق نظرية مثالية عن الجذب المتبادل بين أجزاء المادة من تلخيص كل الوقائع الملاحظة فى عالم الجاذبية فى معادلة.

وتتمثل صحة هذه المعادلة فى تطبيقها على مجموعة من الظواهر. لا يستطيع أحد الادعاء بأن هذه المعادلة تعبر بصورة مباشرة عن الطبيعة الباطنية للأشياء الملاحظة أو عن السلوك الحقيقى للظواهر الملاحظة. قد يستطيع العلم فى المستقبل ملاحظة الظواهر التى تفسّر الجاذبية بوصفها مظهراً لبعض العمليات الطبيعية الحقيقية. وبذلك قد تبدو معظم القوانين الدقيقة كما لو كانت أبنية مثالية ومناهج للدفاتر الحسابية التى يستخدمها العلم لتسجيل حسابات الوقائع. فتُعد هذه القوانين عبارة عن تصورات مقنعة نلخص بها الوقائع الملاحظة لا يمكن وصفها بأنها تعبر عن أى شىء نهائى بالنسبة لسلوك الأشياء الملاحظة. ليس لها قيم فى ذاتها إلا بوصفها نظريات ملخصة للأشياء المادية، ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يشك فى أنها أبنية مثالية.

ويوجد إلى جانب هذه القوانين المثالية للطبيعة مجموعة كبيرة من التعميمات التى يضعها العلم والفهم العام. وتعتبر هذه التعميمات تعبيرات عن كيف تسلك الوقائع الطبيعية. فمثلا: هناك قانون يقول "إن الكائن العضوى ينمو ولا يصغر". وهناك العديد من العمليات الطبيعية التى لا تقبل الإلغاء مثل "قانون النمو". ويعرف الفهم العام عدداً كبيراً من هذه العمليات. فلا يعود دخان المدفأة المتصاعد إلى السماء فى الشتاء مرة أخرى إلى الأرض. ولا نستطيع إعادة اللبن المسكوب على الأرض أو إصلاح "الفازة" المكسورة. ويقوم العلم بتلخيص هذه الظواهر التى يلاحظها الفهم العام فى المبدأين التاليين:

١ - تنقل الطاقة من حالة الوفرة إلى حالة الندرة.

٢ - تتجه المادة إلى التحول من حالة إلى حالة والمرور فى سلسلة متشابهة من المظاهر المتغيرة التى لا تكون قابلة لعكس اتجاهها أو الإلغاء.

تُعد هذه العمليات الطبيعية التى لا تقبل العكس (غير العكسية) أو الإلغاء طرقًا للتعبير عن سلوك العالم الطبيعى. لها وجودها الحقيقى مثل وجود وقائع الطبيعة ذاتها. ويجب فى حالة قبولنا حكم الخبرة الاجتماعية الاعتراف بها. حقيقة لا نعرف منها الحقيقة الباطنية للطبيعة ولكنها تعبر عن السلوك الحقيقى للأشياء، وتعترف العلوم المادية بها، وتشكل أحد المسائل المهمة للنظرية العامة للطاقة. تستطيع أن تدركها أبسط العقول وتمثل القوانين الصحيحة الحقيقية للسلوك الطبيعى.

تختلف قوانين هذه العمليات عن القوانين المثالية التى قد يضعها العلم عن "الذرة" والعمليات الأثيرية. تلخص القوانين المثالية مجالات واسعة من الخبرة بصورة افتراضية تصوغها فى معادلات رياضية. وتعبر عن الطريقة المثلى التى يتم بها حفظ السجلات العلمية، وتُعد نماذج مثالية لمقولات عالم الوصف. تعتبر صادقة ولكن صدقها يرتبط بوجهة نظر معينة أى صادقة نسبياً. تدرك العالم الطبيعى بوصفه موجوداً على صورة معينة أو تعتبره ممكنا وقابلا للملاحظة بالرغم من عدم قابليته للملاحظة. وربما يستبدلها العلم فى المستقبل بغيرها. أما قوانين النوع الثانى، القوانين الخاصة بالعمليات التى لا تقبل العكس أو النقض، توضح لنا كيف تسلك الطبيعة بالفعل أو السلوك الفعلى للوقائع الطبيعية.

يلاحظ حين تتم المقارنة بين هذين النوعين من القوانين، أن القوانين المثالية مثل القوانين الخاصة بالعمليات الأثيرية تنطبق على المادة فقط، وليست صحيحة إلا بالنسبة للمادة. تؤدى دقتها إلى تصور المادة منفصلة عن العقل ومستقلة عنه. أما القوانين الأخرى، قوانين العمليات التى لا تقبل النقض، تنطبق على العقل والمادة. وتعد قوانين مشتركة بين العالمين الطبيعى والأخلاقى. تقبل التطبيق على عمليات الوعى والعمليات غير الواعية، على عمليات تبدّد الطاقة وحالات العالم الأخلاقى. فتختفى أحلامك حين تستيقظ كما تختفى المزهرية بعد تهشمها والطاقة بعد تبددها. تعد أحلامك السعيدة حالات من تلك القوانين التى تقبل النقض مثلها مثل العمليات الطبيعية. ويتغنّى الشعراء بالمبادئ التى يؤكد عليها دارس الطاقة، وبالأخص العمليات الطبيعية التى لا تقبل النقض. يقول "شلى"[٣]: "عندما يختفى النور". ويقول "تينسون"[٤]: "ذكرى اليوم الذى مضى". لا يتحدث الشاعران عن إحساس ومشاعر وإنما عن قوانين طبيعية وعن اتجاه الطاقة إلى الانتقال من الوفرة إلى التبدد. لاحظ الشاعران ميل بعض العمليات

---

(٣) شلى، بايش Shelley : (١٧٩٢ – ١٨٢٢) شاعر إنجليزى رومانسى، أهم قصائده: أدونيس "دعاء إلى الجمال الفكرى"، بروميثيوس، أغنية إلى ريح الشمال، إلى الطائر (المترجم).

(٤) تينسون ألفريد Tennyson : (١٨٠٩– ١٨٩٢) شاعر إنجليزى أهم قصائده "فى الذكرى" ١٨٥٠، "أيتون"، "سيدة شالوت"، "ديوان الأميرة"، "أناشيد الملك"، "تكسر الأمواج" (المترجم).

الشعورية بسبب صلتها بالطبيعة إلى اتباع مسارات مشابهة لها. وهكذا نلاحظ وجود نمط من النمطين الخاصين بالعمليات الطبيعية تشترك فيه الظواهر المادية والعقلية وينطبق عليهما. فالعمليات الطبيعية المباشرة التى تقبل الملاحظة تشترك فيها المادة والعقل. أما القوانين المثالية للطبيعة مثل قوانين الذرة والأثير فمقصورة فقط على المادة، ولا تقدم لنا السلوك الحقيقى للأشياء أو تتم عن طريق الملاحظة المباشرة لسلوك المادة. لذلك إذا لم ننخدع بالقوانين العلمية النظرية وفرقنا بين الأبنية المثالية للنظرية العلمية وسلوك الوقائع القابل للملاحظة المباشرة وللتحقق نستطيع إدراك العلاقة بين المادة والعقل، ويختفى التناقض بينهما أو تقل حدته على الأقل.

(٣)

نستطيع القول إذا نظرنا نظرة شاملة وعامة لقوانين الطبيعة إن الطبيعة الواعية تشترك مع الطبيعة المادية أو اللاواعية فى أربعة أنماط من العمليات:

١ - خضوع هذين القسمين من الطبيعة إلى بعض الشروط التى تتطلب عدم نقض عدد كبير من وقائعهما، وعدم قابليتها للإلغاء أو العكس. ويوجد فى كلا العالمين عدد لا حصر له من الوقائع التى لا يمكن إلغاؤها بمجرد حدوثها. وتصبح الحالة التى وصلت إليها غير قابلة للنقض أو الحذف. تنتشر هذه الصفة العامة فى تيار الخبرة بدرجة واحدة وبنفس الصورة. وتُعد مبدأ من المبادئ الأساسية للطبيعة الكلية. توحى مسألة عدم قابلية العديد من العمليات الطبيعية للنقض أو الإلغاء بمجرد حدوثها بوجود تأثير باطنى وإن كان خافيا داخل الطبيعة المادية ذاتها. ويتم الافتراض بأن الطبيعة المادية ما هى إلا مظهر لعملية باطنية تماما مثل العمليات العقلية التى تحدث داخلنا وإن كانت بمعدل مختلف إلى حد ما.

لم تحظ هذه العلاقة البناءة بين قسمى الطبيعة، الخارجى والداخلى بالانتباه الكامل من جانب الباحثين. ولئن كان هذا التطابق بين الجانبين قد جذب انتباهنا فإنه لم ينل الاهتمام الكافى من وجهة نظرى.

٢ - يتضمن كلا الجانبين المادى والعقلى اتجاها عاماً، يتمثل فى تواصل أجزاء الطبيعة أى اتجاه الجزء إلى الاتصال بالجزء الآخر، وتأثر ما يحدث فى أحد الأماكن بما حدث فى مكان آخر. تميل الأفكار داخل الوعى الواحد للتوافق مع الأفكار الأخرى وتتشارك معها فى طبيعتها. تتأثر العقول فى العلاقات الاجتماعية بالعقول الأخرى. تتشابه العمليات الطبيعية وتتواصل مع بعضها بما يسمى بحركة الأمواج بين الظواهر. ويؤكد العلم وجود هذه العمليات والتماثل بينها. فيكون هناك ميل فى كلا القسمين للتماثل المتبادل بين الأجزاء المشاركة فى العملية الطبيعية. وتتصف عملية الاتصال فى كلا القسمين بصفة الاستمرار وعدم القابلية للإلغاء أو النقض أو السير فى عكس الاتجاه. لا يعتبر هذا النوع من التطابق أو التشابه بين العاملين، المادى والعقلى، عملية استثنائية، وإنما تعد عملية كلية وعامة. وقد لاحظها تارد(٥) وأكد عليها "شارلزبيرس" بوصفها إحدى أسس التطور.

٣ - يتجه كلا العالمين المادى والعقلى إلى القيام ببعض العمليات التى تشبه إلى حد قريب العادات. ولقد بين كل من "شارلز بيرس" و"الأستاذ كوب"(٦). وبعض الدارسين لنظرية التطور تشابه المادة والعقل فى بعض العادات. ويمكن التعبير عن هذا الميل لدى العالمين بمجموعة من المفاهيم الوصفية. وطور "فشنر"(٧) من قرن مضى مبدأ الاتجاه نحو "الاستقرار" فى الأنساق المادية. يقول "فشنر" حين يبدأ نسق مادى معين سلسلة من الحركات بعد تعرضه لبعض الضوابط العامة فإنه يتجه مع مرور الوقت إلى تنظيم حركاته وتشكيل سلسلة من الإيقاعات المتكررة وإلى تقليل الحركات العشوائية وغير المنتظمة عن طريق نوع من الانتخاب الطبيعى. وجذب "سبنسر"

---

(٥) تارد، جابريل Tarde : (١٨٤٣ - ١٩٠٤) عالم فرنسى فى علم الاجتماع.أهم مؤلفاته (قوانين المحاكاة)، (الإجرام المهنى)، أثر المحاكاة فى تطور المجتمع، الفلسفة الجنائية (المترجم).

(٦) كوب: Cope (١٨٤٠ - ١٩٠٧) عالم نفس (المترجم).

(٧) فشنر، جوستاف تيودور Fechner : (١٨٠١ - ١٨٨٧) فيلسوف ألمانى. أهم مؤلفاته "نانا"، "حياة الروح للنبات" ١٨٤٨، "فى النظرية الفيزيقية والفلسفية للذرة" ١٨٥٥، "عناصر السيكوفيزيقا" ١٨٦٠، "ثلاثة بواعث للاعتقاد" ١٨٦٣، "المدرسة التمهيدية لعلم الجمال" ١٨٧٦ (المترجم).

الانتباه لصفة طبيعية مشابهة لذلك فى كتاباته المشهورة عن "إيقاع الحركة والاتزان". وسواء أدرك المرء هذه الظواهر بوصفها نتائج لثبات القوانين أو لا يرى فى ثبات القوانين سببًا لها، فمن المؤكد أن الطبيعة مليئة بالإيقاعات النسبية(٨). ويُعد الإيقاع النسبى قانونا مؤقتا للطبيعة. يُعبر عن ميل لعملية الملاحظة لتكرار نفسها المرة تلو المرة" كما يتكرر إيقاع تعاقب اليوم والليل والفصول الأربعة. قد تكون هذه القوانين من بين التفسيرات الظاهرية لما يحدث بالفعل فى العالم، إلا أن صدقها ليس مطلقا. وغالبا ما تنتج من التعميمات التجريبية وتتصف بالصدق النسبى. إذ دائما ما تختلط هذه الإيقاعات الظاهرية للطبيعة بعمليات تتغير دائما. ولما كان التفسير يسير دائما فى اتجاه واحد فإنه يتجه وفقًا لذلك للقضاء على الإيقاعات المنتظمة على المدى البعيد.

لقد أدى اهتمام العلم بمعرفة النظريات المثالية الكاملة إلى محاولة إدراك إيقاعات الطبيعة الناقصة بوصفها حالات خاصة للقوانين المثالية السابق ذكرها. وبالرغم من ذلك لم يأخذ العلم بها وظلّت القوانين المثالية محور اهتمام المناهج العلمية. تبين لنا الطبيعة حين نلاحظها إيقاعات تتجه إلى الثبات النسبى، ولكن هذه الإيقاعات تتجه على المدى البعيد إلى الفناء والتحلل. ويُعد قلب الإنسان مثالا على هذه الحالة. تتصف حركاته بالاستقرار والانتظام ولكنها لا تقوى على الصمود إلى مالا نهاية. كذلك تتصف حركة دوران الأرض حول نفسها بالثبات ولكنها ليست حركة دائمة إلى مالا نهاية. حركات المد والجزر والكواكب نماذج لما يمكن أن يحدث للإيقاعات المنتظمة على المدى البعيد. ويطابق هذا الروتين النسبى القابل للملاحظة للطبيعة ما يحدث داخل الحياة الباطنية للعقل ويشكل ما يسمى بالعادة. ليست العادات إلا نوعًا من الروتين واتجاها للإيقاع المنتظم داخل العقل والحياة الواعية . وما العادات إلا إيقاعات منتظمة نسبيا. تختلط دائما بالعديد من الميول والاتجاهات التى تحاول القضاء عليها كلها أو الواحدة

---

(٨) إيقاعات حركية نسبية : approcimate phylhms .

– سبنسر، هربرت Spencer : (١٨٢٠–١٩٠٣) وضع قبل "داروين" فكرة أساسية عن التطور، أهم مؤلفاته، "المبادئ الأولى" ١٨٩٦، "المبادئ الأولى للأخلاق" ١٨٧٩، وهو من مؤسسى الموضوعية الحديثة. (المترجم)

تلو الأخرى. ومع ذلك حين تكون قائمة ومستمرة تشكل نماذج للقانون الطبيعى تشبه العادات الإيقاعات الخارجية للطبيعة. تستمر فترة من الزمن ثم تتلاشى ولكنها أثناء وجودها تعد بالفعل أحد أنماط السلوك الطبيعى.

يتضح من التحليلات السابقة أن هذه القوانين الثابتة للمادة التى لا نستطيع التحقق منها كلها بصورة مباشرة تشترك فيها الطبيعة الواعية واللاواعية. وبينما تؤدى إلى التقابل بين العقل والمادة تشكل كلها مجموعة من السلاسل المرتبة لحقائق النظام الطبيعى. تبين هذه السلاسل المرتبة أن الطبيعة الباطنية للأشياء ليست ثابتة. وحين ندرك أية عملية طبيعية لا ندركها إلا بوصفها حالة من مجموعة من الحالات المادية التى لا نعرف حقيقتها الباطنية بسبب طول المدة التى تحدث بها التغيرات. الأمر الذى لا يتناسب مع قصر مدة وعينا الإنسانى.

٤ - تمثل "عملية التطور" الفئة الرابعة من العمليات المشتركة بين الطبيعة الواعية واللاواعية. وبات واضحا الآن أن هذه العملية ليست إلا حالة من الحالات التى يتم فيها الانتقال من المادة اللاعضوية إلى العضوية ثم إلى الطبيعة الواعية التى تشترك فيها الطبيعة الواعية واللاواعية.

إذا نظرنا لكل هذه العمليات بصورة عامة يتولد لدينا انطباع عام عن الطبيعة، فما هذا الانطباع؟ إذا تجنبنا النظر إلى أى بحث ميتافيزيقى عن الطبيعة العميقة للواقع، واعتمدنا كما اعتمد غيرى على عملية من هذه العمليات الأربع المشتركة بين الطبيعتين أو أكثر للوصول إلى نظرة عامة للطبيعة، هل نستطيع تكوين فكرة عامة عن الطبيعة وصفاتها؟

(٤)

يمكن تلخيص الانطباع الذى يتكون لدينا عن الطبيعة فيما يلى :

١ - تعتمد التفرقة التى تعلمناها بين العمليات المادية والواعية من وجهات نظرنا الإنسانية وعلى المبالغة فى الدقة الموضوعية لنظرياتنا عن "الذرة" و"العمليات الأثيرية" التى تحويها المراجع العلمية. ويمكن وصف العديد من العمليات الطبيعية بمجموعة من

المعادلات الدقيقة التى لا يشك أحد فى قيمتها بالرغم من عدم القدرة على التحقق منها. وإذا ما سلمت بالصحة الموضوعية لهذه المعادلات يصبح العالم المادى مكونا من مجموعة من الجواهر الثابتة والمعادلات الرياضية. يصبح الانتقال من الطبيعة المادية إلى الطبيعة الواعية شيئًا مستحيلا. وإذا كان لنا أن نقبل نظرية التطور فلا بد من اعتبار الوعى مجرد شىء عرضى وحالة من الوهم أو شىء لا نستطيع معرفة ماهيته وطبيعته أو نوع من الهلوسة يخضع له عالم الذرات، وتجعل العالم لا يرى نفسه إلا نسقا مجسداً من المعادلات المختلفة. يرى نفسه كما يقول الشاعر :

"طفل يبكى فى الظلام،
يبكى بحثًا عن النور،
ولا يفهم إلا لغة البكاء(٩).

من الواضح أن مثل هذه المعادلات المختلفة التى لا ترتبط ببعضها البعض مسألة غير منطقية ويمكن أن تدفع أى إنسان عاقل إلى الجنون. يشعر كل من يؤمن بصحة هذا التفسير للطبيعة بعدم القدرة على تفسير كثير من الظواهر الطبيعية، لذلك لا يعد هذا التفسير صحيحا. لا يرغب العلم لسبب أو لآخر بالتسليم بصحته. ليست المعادلات الرياضية إلا مفاهيم أو تصورات أو سجلات تساعدنا على الحساب والتنبؤ ووصف الظواهر، لا تُعبر عن أى سلوك للظواهر الطبيعية يمكن ملاحظته بصورة مباشرة. لا تقدم لنا أية ملاحظة تجريبية مثل التى يلاحظها أى عالم تجريبى أو مثل التى يلاحظها الإنسان العادى. لا يمكن ملاحظتها كما يلاحظ الإنسان العادى مراحل نموه أو كما يلاحظ العالم نمو الخلايا وانقسامها. نعلم أن الطبيعة تبدو كما لو كانت تسمح بوجود هذه المعادلات الرياضية. ومع ذلك ليس لدينا دليل أنها قد لا تسمح بمعادلات أخرى بدلا منها. فى حين أننا نستطيع عن طريق الملاحظة أن نكون على يقين من وجود عمليات النمو والتحلل وأنها حقائق طبيعية حقيقية. ينمو الإنسان ويشيخ، وتنمو الخلايا وتنقسم وتتحلل.

---

(٩) تينسون Tennyson : من قصيدة "فى الذكرى" (المترجم).

٢ – يقوم مبدأ رفض وجود التقابل بين المادة والعقل وضرورة تماثلهما على تصورنا للطبيعة. فلا يحق لنا الحديث عن طبيعة لا واعية. نستطيع التحدث عن طبيعة لا يوجد اتصال بين أجزائها أو عن طبيعة يختلف المعدل الزمنى لعملياتها عن المعدل الزمنى لعقولنا، وبذلك لا نستطيع ضبط أنفسنا مع حركاتها الباطنية بالرغم من إدراكنا لوجودها.

٣ – كما يستند تصورى للطبيعة على أننا حين نتعامل مع الطبيعة بشكل عام وبالتحديد مع أجزاء الطبيعة التى نطلق عليها أجزاء بشرية، نتعامل مع علامات ظاهرية على وجود عملية واعية، تتفاوت علاقتها بالزمان، ولكنها تتفق فى صفاتها العامة. تصبح عملية التطور وفقًا لهذه النظرية السابقة عبارة عن سلسلة من العمليات التى تبين لنا درجات مختلفة من العمليات الواعية. وتبدو هذه العمليات فى حالة المادة غير العضوية مختلفة عن طبيعة عملياتنا وعمليات أقراننا، أى حين تعبر عن أجسادهم تصبح مشابهة لطبيعة عملياتنا وقريبة منا. لذلك أفترض حين نتعامل مع الطبيعة نتعامل مع عالم واسع من الكائنات المتناهية التى تُعد جزءا منها ونموذجًا لها. وتشترك مع كل هذه الكائنات المحدودة فى صفتين : الأولى القدرة على تشكيل عادات متكررة ثابتة نسبيا. والثانية عدم القدرة على إلغاء الحوادث والمواقف وأنماط الخبرة التى تمت بالفعل. وأعتقد أن هذا التباين بين ما يتكرر وما لا يقبل الإلغاء، ومن العادة والجدة، وبين الإيقاع ومحاولة تجاوزه، ينتشر فى كل أجزاء الطبيعة كما ينتشر فى كل حياتنا. يّصبح هذا التباين شيئًا مهمًا وعلى درجة كبيرة من الوضوح. ويعنى فى الوقت نفسه نوعًا من الكفاح للوصول إلى المثل العليا. وأفترض من وجهة نظرى أن هذا الشىء يُشكل عملية يتم فيها البحث عن الأهداف والمساعى. وتظهر فيها عوالم جديدة من الخبرة ترتبط بخبرات سابقة. وأفترض أيضا أن ميدان الخبرة الطبيعية يؤدى دائما وفى كل مكان وبصورة بطيئة أو سريعة إلى وجود انقسامات وأنواع جديدة لوحدة واعية. وأتصور أن هذه العملية تتم بصورة بطيئة فى الطبيعة غير العضوية، بينما تحدث بصورة أسرع فى الطبيعة البشرية. وإن كنت لا أعنى فى الوقت نفسه أن البطء يعنى أن الطبيعة غير العضوية فى مرتبة أقل من مرتبتنا نحن البشر.

كما لاحظت وحتى يكتمل الفرض الذى وضعناه أن علاقة وعينا بالزمن علاقة تعسفيّة. إذ يعتمد وعينا بسبب صفاته الخاصة على ما نسميه "المدة الزمنية" الخاصة بوعينا. وإذا أردنا الوعى بشىء وعيًا داخليا يجب أن يحدث بعض التغيير فى محتويات شعورنا. لا يجب أن يكون التغيير بطيئًا جدًا أو سريعًا جدًا. فلا نستطيع إدراك ما يحدث فى جزء من الثانية وإنما نلاحظ آثاره ونتائجه. ولابد أن يكون الحدث جزءًا من خبرتنا. ونخلط بينه وبين آثاره. من ناحية أخرى، لا نستطيع إدراك الحدث الذى يستغرق حدوثه فترة طويلة ولا يشكل جزءًا من لحظاتنا الواعية. وهكذا نلاحظ أن إدراك الحدث يرتبط دائما "بالمدة الزمنية" للوعى الذى يدركه. فإذا كان لدينا وعى يستطيع أن يدرك ما يحدث فى جزء من الثانية، وحدث انفجار معين، فإنه قد يرى أن هذا الانفجار بطيئا. فى حين إذا كان لدينا "وعى آخر" يدرك ما يحدث فى مليون سنة وحدث شىء استغرق حدوثه ألف عام فإن هذا الوعى يدرك هذا الحادث كما ندرك لحنا موسيقيًا فى لحظة واحدة. لقد سبق أن درسنا العلاقات الزمنية فى محاضرتنا السابقة عن الزمنى والأبدى فى صورتها العامة. ونستطيع هنا أن نستعين بهذه الدراسة ونطبقها على بعض الحالات الخاصة.

إذا طبقت هذه الملاحظة السابقة على الفرض الذى وضعناه علينا أن نفترض أن الخبرة الباطنية التى نسبها الفرض للطبيعة غير العضوية تمثل لحظة محدودة من مدة زمنية طويلة، وبذلك يظهر القسم المادى من العالم غير العضوى أمامنا بوصفه علامة ظاهرية على وجود كائن يحتاج لبلايين السنين لتكتمل لحظة واحدة من لحظات وعيه. لا يمثل ما نعتبره علامة على وجوده إلا لحظة من لحظات حياته الباطنية دائمة التغير. وبذلك تظهر لنا الطبيعة بوصفها علامة على وجود وعى محدود آخر غير وعينا. تختلف مدته الزمنية عن مدة وعينا. ويتساوى مع وعينا فى المعقولية والأهمية والإرادة والسعى نحو المثل العليا وقد يفوقه. لا يوجد بين صفات هذا الوعى ما يجسده أمامنا فى طبيعة لا عضوية أولا يجسده. قد لا تكون مظاهر الطبيعة دليلا على وجود وعى آخر وإنما تدل على وجود أنماط عديدة واعية. ومع ذلك نلاحظ أن هذه العمليات الواعية تشترك

فى تدفقها وقيمتها الباطنية وفى تواصلها الداخلى، وتؤدى إلى حدوث وقائع جديدة تنتقل من قسم إلى آخر داخل هذا العالم الواعى. لن نتناول الآن كيفية انقسام هذا العالم أو كيفية حدوث التواصل بين أجزائه المستقلة نسبيًا، وإنما علينا أن نستفيد من هذه النتائج التى توصلنا إليها فى وضع تصور لعملية التطور.

نستطيع الآن القول إن التطور يعود إلى الاتصال المتبادل بين عدد كبير من الأقسام المنفصلة نسبيًا داخل عالم الحياة الواعية(١٠). يحدث هذا الاتصال المتبادل بوصفه عملية كلية للخبرة المحدودة. إذ حينما تحدث تظهر عوالم جديدة للخبرة الواعية فى العالم الزمنى للوعى المحدود الموجود بالفعل. وإذا أردت معرفة كيفية حدوث ذلك، عليك أن تنظر لعالم علاقاتك الاجتماعية. حيث يمكن أن يتصل كائن أو مجموعة من الأفراد بأنماط غير متطورة من الوعى، ويحاولون أن ينقلوا إليها مثلا عليا جديدة ويكسبوها نمطًا جديدًا من الذاتية أو فردية جديدة نسبيا. وإذا كانت هذه الفردية الجديدة مقولة أخلاقية فلابد من ظهور شخص جديد فى كل عملية واعية، وفى أية فترة زمنية معينة أينما كان هناك اتصال متبادل مع باقى الطبيعة. ولابد أن تظهر عمليات جديدة تعبر عن نفسها فى مثل عليا جديدة، وتشكل خبرة جديدة فى ضوء هذه المثل العليا.

تتصف العمليات التى تؤدى إلى التغيرات التطورية فى العالم الواعى بصفات ثلاث: أولاً: يجب أن تكون متدفقة ومتغيرة بصورة واضحة ومرتبطة بالسعى نحو أهداف مثالية، ثانيًا: يجب أن تتم مثل عملياتنا من خلال الاتصال الثابت بعمليات سابقة تحدث فى أقسام أخرى. ثالثًا: يجب أن تتجه خلال كل التغيرات ووسط كل وقائع الحياة الجديدة والقديمة التى لا يمكن إلغاؤها إلى تحقيق عادات محددة. تظهر هذه العادات التى تم الحصول عليها من خلال الاتصال المتبادل بين أجزاء العالم المحدود فى صورة إيقاعات متكررة. ونتوقع حين نلاحظها من الخارج أن تحدث بصورة رتيبة. ونحصل

---

(١٠) نستطيع فى محاضرة لاحقة، وبعد دراسة مشكلة الذات، أن نفسر هذا الاتصال المتبادل بوصفه عملية تحدث، ليس فقط بين الكائنات المختلفة، وإنما أيضا داخل حياة الذات الشاملة.

على انطباع بتكرار النمط نفسه بصورة مستمرة. فيكون للذرات الحجم نفسه ولا تتغير ذرات الهيدروجين. نتوقع أن نحصل خلال بحثنا فى الطبيعة على انطباع سطحى لتكرار لا ينتهى للأنماط نفسها والذى قد تبينه لنا الطبيعة غير العضوية فى اتساق مادتها. وتبدو كل التغيرات التى تحدث فى الطبيعة مجرد مظاهر لطبيعة باطنية تسعى للاتساق. وليست إلا مجموعة من العادات المختلفة التى باتت متسقة من خلال الاتصال الداخلى تماما كما يحدث مع عادات الشعوب. إذ يصبح للشعب عادة عامة يشترك فيها كل أفراده أو لغة واحدة يتحدثون بها. وتعد الرتابة فى مثل هذه الحالات فى حد ذاتها نوعًا من الوهم. تمامًا مثل الوهم الذى يقع فيه الأجانب حين يقولون إن من يتحدث الإنجليزية يفح مثل الثعابين والإوز. فنجد من منظورنا ذرات الهيدروجين تتغير بصورة رتيبة. ولما كانت مدة وعينا قصيرة فإننا لا نستطيع أن نفهم اللغات الأجنبية للطبيعة[١١].

يُعد التطور بمعنى من المعانى نتيجة لما أطلقنا عليه سابقًا التأثير الإدراكى، ويعود إلى حدود خبرتنا الإنسانية. ليس صحيحا أن الطبيعة قد تبدو أحيانا باحثة عن المثل العليا أو أن سعيها نحو هذه المُثل ليس إلا حالة مؤقتة. فالمسألة على خلاف ذلك، وإذا تم النظر لأية عملية طبيعية من الداخل تبدو ساعية عن مثل أعلى معين. ليس هناك طبيعة ميتة أو شىء لا عضوى أو لا وعى، وإنما هناك حياة، وسعى، واتجاه نحو المثال، ومعقولية وقيم. حين نقارن بين عمليات الطبيعة وعملياتنا قد تبدو لنا الطبيعة نامية من الموت للحياة، وبالتالى نراها غامضة وغير مفهومة. ويجب أن نعلم أن كل من يرى العمليات الطبيعية خالية من الأهداف ليس من أصحاب الثقافة الرفيعة. ربما توجد هناك خبرات تتصف بمدة زمنية أطول من مدة وعينا الزمنى. أرقى فكريا وعقليا من نمط تفكيرنا وعقولنا، وليس تطور الإنسان إلا نمط من أنماط الفردية ومظهر من

---

(١١) سنتناول فى محاضرة لاحقة عن مكانة الذات فى الوجود مسألة علاقة تشكيل العادة واستمرارها بمفهومى السلاسل المنتظمة والسلاسل التى تتشكل عن طريق إدخال عناصر وسيطة جديدة بين العناصر القديمة التى تتكون منها السلسلة.

مظاهرها. نمط يتصف بقصر مدة وعيه الزمنى وبدرجة أقل من العقلانية أو مشكوك فيها. يحتل درجة أقل من درجات الملائكة. تعتمد قيمته فى الوجود على مكانه المحدد سلفًا فى الطبيعة وعلى استفادته من اتصالاته مع بنى جنسه ومع مدد الوعى الزمنية المختلفة فى القصر والطول. إذ يترك الفرض الذى وضعته مساحة واسعة للاتصال والتبادل بين أجزاء الطبيعة. ولا يعتمد ما يحدث فى أى جزء من أجزاء الطبيعة على ما يستقبله من الخارج فقط أو على ما تفرضه عليه الخبرة، وإنما على قيمة الاختيارات التى يقوم بها. بذلك يصبح كل قسم من أقسام هذا العالم الواعى بمعنى من المعانى مركزًا للاتصال بكل العوالم وباعثا لنفوس واعية جديدة.

تفترض نظريتنا حين ننتقل إلى عالم الحيوان، أننا لا نتعامل مع كائنات عاقلة يتصف وعيها بمدة زمنية شبيهة بمدة وعينا الزمنى أو مع كائنات غير عاقلة على الإطلاق. حين نلاحظ لمحة للعقلانية لدى الحيوان الذى نتعامل معه فإن هذه اللمحة العقلية تخص الجنس ككل وليس حيوانا فرديًا. ليس الحيوان الفردى فى هذه الحالة شخصًا عاقلاً، وإنما عبارة عن صورة مؤقتة أو جزء مختصر من شخص مدة وعيه الزمنى أطول من مدة وعينا الزمنى. يكون حاله حال الكلمة فى الجملة، تمثل جزءًا من المعنى وليس المعنى كله. فيصبح الحيوان مثالاً ظاهريًا لحياة عاقلة حقيقية، يكون لها فى وعى زمنى مدته أطول من مدة وعينا مثل أعلى محدد ودرجة من العقلانية الأخلاقية بصرف النظر عن اللاأخلاقية أو اللاعقلانية التى يتصف بها الحيوان الآن. فلا تكون هذه الحياة العاقلة ذاتها شخصًا وإنما جزء من شخص أو لمحة عنه. بذلك يمكن القول إن نظريتنا تبرر صداقة الإنسان للحيوان وتجعل لها معنى. وتؤكد نظريتنا فى الوقت نفسه على أننا لا نستطيع أن نعرف قدر ما تشكله الطبيعة من حياة أى وعى فردى محدود إلا إذا حدث اتصال مع الحياة الباطنية لهذا الفرد. بذلك لا تفترض أن أى شىء فردى مثل هذا البيت أو تلك الطاولة يُعد كائنا عاقلاً وإنما تعتبره فقط جزءًا من عملية واعية تتصف بطول المدة الزمنية.

أخيرًا تفترض نظريتنا بالنسبة لأصل البشرية ونهايتها، أننا لسنا إلا أقسامًا من خبرة وعى محدود له مدة زمنية أطول من مدة وعينا. يظهر هذا الوعى المحدود ذات المدة الزمنية الأطول فى الذاكرة وفى غريزة الجنس البشرى. يتصف بالعقلانية والحياة. ويرتبط بمعنى من المعانى مع فرديتنا الخاصة. ويعنى موت إنسان معين وميلاده من وجهة نظر صاحب المدة الزمنية الأطول تغييرًا فى المدة الزمنية أو حدوث شىء مهم فى مدة زمنية أقصر أو أطول. ونستطيع إن شئت الحديث عن الموت وفقًا لهذه الوجهة من النظر، ليس بوصفه فناءً فى الطبيعة اللاواعية وإنما بوصفه مجرد تغيير فى مدة الوعى الزمنية للحياة المنتهية.

(٥)

ينتمى الفرض الذى وضعته إلى نمط فكرى غير شائع فى هذه الأيام. وليست النظرية التى عرضتها إلا مجرد فرض لتفسير أكبر قدر من الوقائع الطبيعية، ولا صلة لها بالنظريات الطبيعية الأخرى. حقيقة هناك تشابه بينها وبين نظرية "شارلز بيرس" إلا أن هناك فرقًا بين النظريتين[١٢]. ليس هناك وقتٌ كاف لعرض سبب تفصيلى لمثل هذا الفرض، وإنما يكفى الاعتماد عليه لسد الفجوة التقليدية بين المادة والعقل والتحرر من المواقف التقليدية تجاه هذا الفصل. ومع ذلك يجب أن ألفت الانتباه إلى أن الأسباب التى أدت إلى تفضيلى لهذا الفرض أسباب فلسفية فى معظمها. أصبح لدينا لأول مرة طريقة تستطيع بها معرفتنا التجريبية للطبيعة تحقيق نوع من التوافق بين ملامح الطبيعة ومفهومنا الرابع للوجود.

يختلف الفرض الذى عرضناه عن نظرة "بركلى" للطبيعة. لقد نظر "بركلى" للعالم المادى نظرة مثالية بالرغم من نظرته لوجود العقول الفردية وعلاقاتها نظرة واقعية.

---

(١٢) انظر مقالات شارلز بيرس فى مجلة مونست Monist ١٨٩١ . ولا يسمح المجال الآن لتوضيح الفرق بين النظريتين.

فالنفوس فى عالمه كائنات مستقلة تدرك بعضها. وترتبط مع بعضها البعض بقوانين السببية وعن طريق تدخل العناية الإلهية. يتفق بركلى مع وجهة النظر المثالية العامة فى عدم استقلال الجواهر المادية عن العقول. ويرى أن المادة لا تظهر إلا فى العقول من خلال نظام أفكارها وتبعا لتنظيم الله لهذه الأفكار ونظامها. وبالتالى يُرد فرض "بركلى" إلى مجرد مظهر لا أساس له إلا فى خبرات الناس وأفكارهم ولقدرة الله وتأثيره وعنايته بهذه الأفكار الإنسانية والخبرات. فإذا ما اختلف وضع الناس وتغيرت العناية الإلهية توقف العالم المادى عن الوجود. تستطيع وفقا "لبركلى" القول إن المادة لها وجود صحيح وحقيقى وفق مفهومنا الثالث للوجود، مضافًا إليها أساس أكثر واقعية فى خبرات الناس وفى الخبرات التى يرغب الله قيام الناس بها(١٣). فتعد واقعة الخبرة بالاحتراق نتيجة للاقتراب من النار واقعة صحيحة، ولكن أساس هذه الصحة يتمثل فى العناية الإلهية التى تعد دليلا على حدوث الواقعة.

تتفق رؤيتنا مع رؤية "بركلى" فى عدم وجود الجوهر المادى مستقلاً عن كل العقول. ويؤكد فرضنا وجود عقول الناس الآخرين خارج عقولنا. ينسب وجوداً خارج عقل الإنسان للحياة العاقلة التى من المفترض أن تظهر لنا من خلال خبرتنا بالطبيعة. ومع ذلك لا نفترض مع "بركلى" أن وجود الطبيعة فى خبرتنا الإنسانية يتم من خلال القوانين الصحيحة للتتابع التى تحكم خبرتنا أو وفق رغبة العناية الإلهية فى توليد هذه الخبرة فينا. يؤكد فرضنا وجود حياة مجاوزة للحياة الإنسانية تتطابق مع الحياة المطلقة. وتدخل هذه الحياة مهما كانت طويلة أو قصيرة فى علاقة مع الكيان العضوى للمطلق. تنسب نظريتنا إلى هذه الحياة التى ندرك وجودها من خلال الطبيعة وجوداً واقعيًا واعيا مثل وجود الإنسان. وتفترض أن حياتنا ذاتها مشتقة من هذه الحياة الأوسع للطبيعة. وتؤكد النظرية عمق العلاقة بين حياتنا وحياة الطبيعة بالرغم من الفروق الواسعة بينهما. وتشبه هذه العلاقة العلاقات التى تتأسس عليها حياتنا

---

(١٣) يشير رويس إلى الوجود المنطقى والمفهوم الثالث للوجود الذى عرضه فى الجزء الأول من سلسلة المحاضرات (المترجم).

الاجتماعية. فتوجد علاقات اتصال وتواصل، وروابط وثيقة بين الحوادث التى تحدث فى مختلف الأماكن والأزمنة فى كل حياة. لا نرد خبرتنا بالطبيعة مثل "بركلى" إلى شىء وهمى ليس له أساس أو قائم على تدخل إلهى متعسف. فوجود الطبيعة فى نظريتنا وجود حقيقى مثل وجود أقراننا من البشر. ويعتبر وجودنا الحالى لمحة من حياة الطبيعة. يُقدم لنا لمحات ناقصة لما تحتويه الحياة الباطنية للطبيعة. خبرتنا بالطبيعة تشبه خبرتنا الاجتماعية. نجهل من لا يتحدثون لغتنا أو تختلف عاداتهم عن عاداتنا ولا نعرف مقاصدهم الحقيقية.

تتناقض نظريتنا بشدة مع نظرية "ليبنتز"(١٤). تصور العالم مكونا من كثرة لا متناهية من "المونادات" المستقلة. وبينما يظهر الاتجاه المثالى واضحًا فى تصوره لعالم المونادات تعتمد الصفة الأساسية التى نسبها لهذا العالم على تصور واقعى للوجود. المونادات نفوس ويوجد بينها نوع من الانسجام المسبق ولكنها لا تتصل مع بعضها البعض. فالعلاقات بينها علاقات مثالية. تعكس كل "موناد" داخلها وجود كل المونادات الأخرى، ولكن الرابطة التى تربطها مع هذه "المونادات" رابطة مثالية وليست حقيقية. فما يحدث داخل كل موناد يتحدد وفق طبيعتها وليس وفقًا لأى تدخل خارجى. يُعد خلق المونادات حقيقة واقعية. ومع ذلك يستحيل التعبير عن هذه الحقيقة فى ضوء مجموعة من الروابط أو العلاقات التى تربط الحالات المختلفة لكل موناد بطبيعتها الباطنية وروحها الفردية ذاتها. تعتبر كل "موناد" إذا نظرنا لها فى حد ذاتها واقعة نهائية. لا تحتاج طبيعتها وجود أية مونادات أخرى. ويشكل استقلالها الكامل عن كل ما هو خارجى الحقيقة الرئيسية فى وجودها. وبذلك يظهر التناقض واضحا بين هذا الوجود المستقل للمونادات والانسجام المسبق المفترض بينهما. وحين أكد ليبنتز على هذا الانسجام اتجهت نظريته إلى فقد خطوطها الواقعية. تحولت النظرية إلى نظرة أصبح وجود العلاقات المثالية بين

---

(١٤) ليبنتز، جونفريد فيلهم (١٦٤٦-١٧١٦) فيلسوف رياضى ألمانى. أهم مؤلفاته "المونادولوجيا" ١٧١٤، "مثال فى الميتافيزيقا" ١٦٨٦، "نسق جديد للطبيعة" ١٧١٠، "العدل الإلهى" ١٧١٠، "محاولات جديدة فى الفهم الإنسانى" ١٧١٥ (المترجم).

المونادات ووحدتها بوصفها أعضاء فى مدينة الله يمثل الحقيقة الباطنية للكون. وإذا ما أعطى ليبنتز الاهتمام الكافى لهذا الجانب من مذهبه لاستطاع التعرف على مثاليته الدفينة. فلقد ظل ليبنتز واقعياً. تستقل موناداته عن بعضها. تتمحور حول ذاتها وبينما يتكون عالمها من مجموعة من الكائنات المستقلة العديدة، تظل وحدتها مثالية، ومجرد مظهر لا يراه إلا ملاحظ خارجي.

تتعارض نظريتنا بشدة مع مونادولوجيا ليبنتز. يوجد فى الطبيعة وبين البشر نوع من الاتصال الداخلى المتبادل بين الأفراد. يعتمد الفرد على الآخرين. يوجد بين الأفراد نوع من الاستقلال المتبادل الذى لا يتعارض مع وحدة المعنى والوجود. فنجد من الممكن وفقا لنظريتنا، وكما نلاحظ فيما بعد، أن يكون للفرد الأخلاقى أصل طبيعى. ولابد أن يظهر الفرد من خلال عمليات مسبقة قام بها مجموعة من الأفراد الآخرين. لا يوجد الفرد مستقلاً وإنما يخضع لمعاونة مستمرة وثابتة يستقبلها من الأفراد الآخرين. ليست الروح مونادا بل حياة متفردة بهدفها أى بمعناها الفريد الذى تجسده خبرتها. تفترض نظريتنا مسبقًا أن الأفراد يضمن بعضهم البعض. وتشكل الحياة الواحدة بالرغم من تفردها الأخلاقى وقيمتها جزءًا من حياة أوسع. وليست الروابط التى تربط النفوس الفردية المحدودة مع بعضها إلا لمحات عن وحدة كل الأفراد فى الفرد المطلق. لا نفترض أن تنوع الأفراد داخل العالم الطبيعى واقعة حقيقية توجد مسبقًا بفعل خلاّق مفردٍ. لا نفترض أن الطبيعة منذ خلقها يجب النظر إليها بوصفها عالما منسجمًا بصورة مسبقة. ليست هناك واقعة طبيعية أوضح من واقعة أن كل حياة فردية تعتمد بصورة مؤقتة فى كل أفعالها وحالاتها على اتصال متبادل مع الأفراد الآخرين. لا ينفصل الأفراد عن بعضهم بفجوات أو فواصل، وإنما يتميزون فيما بينهم من خلال معانيهم المتنوعة أى من خلال تنوع الأهداف التى تجسد حياتهم التعبير عنها.

تختلف نظريتنا من جهة أخرى مع كل الفروض التى تقول "بالعنصر المحايد" أو تشبه نظرية "كليفورد" العقل والمادة. لقد شاع فى الفكر المعاصر خاصة من يلخصون كل العمليات الطبيعية فى كلمة التطور. تصور الطبيعة اللاعضوية مكونة من مجموعة

من العناصر التى تشبه إحساساتنا الإنسانية ومشاعرنا. وترى هذه النظريات عملية التطور ذاتها بوصفها تجمعا لمجموعة من العناصر الذرية من الإحساسات فى شكل وحدات. حين ينظر لها من الخارج تأخذ شكل الأجسام المنتظمة، بينما حين ينظر لها من الداخل تأخذ شكل الوعى وتصبح تدريجيا حيوات عاقلة. ترفض نظريتنا وفقًا لأساسها المثالى أية إمكانية لوجود عناصر منفصلة "للمادة. عقل". ولا تعترف بأن هذه العناصر يمكن أن تتصل ببعضها البعض من خلال عمليات التطور، مادامت منفصلة ومستقلة. لا يمكن إدراك أى عنصر مادى أو أى إحساس أو شعور بصورة منفصلة. إذ يفرض علينا تعريفنا للوجود هذه النتيجة. وإذا ما وجد أى عنصر مادى منعزلاً فإنه موجود مثله مثل أى وجود واقعى مستقل. لا يمكن بوصفه كائنا مستقلا أن يرتبط بأى كائن آخر. ولابد أن يظل إلى الأبد معزولاً ومتوحداً ومنفصلا عن كل حياة واقعية أخرى. وإذا كانت الطبيعة وفق نظريتنا تعبيراً عن حياة عقلية، فكل حياة عقلية لها معنى داخلى ويوجد فى كل كائن وحدة واعية تجاه الهدف.

نرفض للسبب نفسه كل مذهب ينظر للطبيعة بوصفها "لا وعيًا" أو يرى أن "المطلق" يشعر بالوعى الذاتى أولا فى الإنسان أو يدرك نظرية التطور بوصفها عملية تنمو بها حياة العالم الطبيعى من الظلام واللاوعى إلى نور العقل الذاتى. ترفض نظريتنا فى الوجود ببساطة مثل هذه التفسيرات للطبيعة فيوجد لكل حياة فى كل مكان معنى واع وتحقق هدفًا عقليا. تلك نتيجة حتمية لمذهبنا المثالى. وأينما توجد طبيعة لا عضوية توجد فى الحقيقة حياة واعية. وليس هناك دليل تجريبى يؤكد وجود مادة ميتة فى أى مكان. وما نراه فى الطبيعة اللاعضوية ليس إلا وعيًا تختلف مدته الزمنية طولاً أو قصراً عن مدة وعينا الزمنى. ولا نجد لدينا أى دليل تجريبى على وجود عملية عقلية أقل ذكاءً أو عقلانية عن عملياتنا الإنسانية. وتعد الحياة النفسية التى نسبها تفسيرى للحيوانات الأدنى مجرد لمحة أو جزء من عقلانية أوسع تحصل على تعبيرها الفردى الكامل فى تطور النوع أو الجنس أو النظام أو فى أى كل يتعلق بالوجود الحيوانى. وليس هذا الحيوان الفردى الذى نراه إلا مجرد لمحة ولاحظناه وفقًا لشروط ترتبط بالوقائع الباطنية للطبيعة التى لا نستطيع التحكم فيها أو إدراكها.

تبين كل هذه المقارنات السابقة والتعليقات أن الصفة العامة لنظريتنا حول الطبيعة تتحدد وفق المفهوم الرابع للوجود. تتأسس عليه وتنهار بانهياره. وحين رفضنا نظرية "كليفورد" فى العقل - والمادة، كانت نظرتنا عامة وإيجابية. إذ تتضمن هذه النظرية مفهومًا واقعيًا للوجود وتنهار بانهيار الواقعية. وينطبق الشىء نفسه على مونادولوجيا "ليبنتز" ورفضنا اللاوعى بسبب منع مفهومنا الرابع للوجود الاعتراف بالموجودات اللاواعية. وبالتالى، يجب أن تدرك كل نظرية عن الطبيعة العالم الطبيعى مثلنا أى بوصفه مرتبطا مباشرة بخبرات كائنات عاقلة. ويعود رفض نظرية "بركلى" الكونية فى جانب منه لنظريتنا المثالية وفى جانب آخر حقيقة أن نظرتنا للطبيعة يجب أن تتفق مع الاستقراءات التجريبية التى تقول بها نظرية التطور. وتكمن ماهية هذه النظرية فى اعترافها باستمرار حياة الإنسان وصلته بعالم مجاوز لحياته الإنسانية نلمح وجوده فى خبراتنا الطبيعية. وحين نقبل هذا المذهب التطورى نجد أنفسنا ملزمين بتفسير الطبيعة، ليس بوصفها عالما محددًا بصورة متعسفة للخبرات الصحيحة التى جاءت وفقًا لإرادة خلاقة أو للحياة الحسية الإنسانية، وإنما بوصفها عالما منظما لحياة واعية حقيقية نشعر بثمارها ونتائجها ومثلها فى عقلنا الإنسانى.

المحاضرة السادسة

الذات الإنسانية

دائمًا يتم النظر للتقابل بين العقل والمادة بوصفه عقبة كبرى تقف أمام أى تفسير فلسفى مثالى لعالم الخبرة. ورأينا فى المحاضرتين السابقتين عدم وجود دليل تجريبى على هذا التقابل. كان هدف النظرية الطبيعية التى عرضناها توضيح إمكانية التوفيق بين المذهب المثالى والتصميمات التى أفرزتها دراستنا للطبيعة. ويعد الفرض محاولة مؤقتة لدراسة الكون. وبالتالى يظل معرضًا للخطأ على الأخص بالنسبة لتفصيلاته. وأعتقد أنه يقدم الخطوط العامة لنظرية مثالية تعبر عن الطبيعة ومكوناتها. يقول الفرض إن كل نظريات العلوم الخاصة والنظرية العامة للطبيعة التى تستند على هذا الفرض نفسه، يجب النظر إليها بوصفها أحداثًا فى تاريخ الجهد الإنسانى المتدرج لفهم عالم العقل الذى يعد الإنسان ذاته فردًا منه. لا يعترف المثالى بوجود مادة ميتة فى أى مكان فى العالم. وكل ما هو موجود تعبير عن روح. ومع ذلك لا نستطيع أن نحدد مسبقًا الطريقة التى يمكن بها تطبيق هذه النظرية على أجزاء الطبيعة بالتفصيل. وأعتقد أن الطريقة التى سبق اقتراحها طريقة واعدة. وأثق فى أن الخطوط العامة لهذا الفرض متسقة ومعقولة وإن كانت تفصيلاته يجب أن تخضع للتصحيح والتعديل.

(١)

أصبح لدينا الآن مدخل لمشروع جديد. بدأنا بوضع "فرض عام" حول الطبيعة. وركزت بعد وضعه على توضيح أثره على مفهوم المكان الذى يشغله الإنسان فى الطبيعة. ولما كان الإنسان كائنًا له حياته الباطنية يعتمد بذاته الفردية فى تطورها على الظروف الطبيعية، فإن أى نقد جاد لنظريتنا عن الطبيعة يجب أن يعتمد على فهم دقيق لما نعنيه بالذات الإنسانية. يجب أن نعرف كيف نستطيع إدراك "الذات" بوصفها نتاجًا للطبيعة. وكيف تتفق نظرتنا لهذه الذات مع تفسيرنا للطبيعة.

يُعتبر سؤال الإنسان عن نفسه من الأسئلة التى يجيب عليها الفهم العام إجابات غامضة متعددة. يصر الفهم العام على أن الذات كائن حقيقى. تختلف الآراء حول طبيعة هذا الكائن وتشكل طبيعته موضوعًا من أهم الموضوعات الميتافيزيقية غموضًا. دائمًا ما يثار الشك فيما إذا كان للنفس كيان عضوى أو معنوى. وتزداد التساؤلات حول طبيعة الذات حين ننتقل إلى الحياة العملية ويتم التساؤل حول قيمتها، وماذا نستفيد من معرفتها أو ملاحظتها وإشباعها.

يقدم الفهم العام العديد من الإجابات المتناقضة التى تبين أن الفكرة الخاصة بمعنى النفس تخضع لتغيرات عدة وتتبدل وفقًا لوجهة نظرنا. وعندما تسأل "الداعى الشعبى حين يتحدث عن الفردية وحقوقها، والعقلانية وواجباتها، والاستقلال الخلقى، وعن قيمة النفس وكرامتها، ربما يجيب إجابة "بيرنز"(١) الشائعة. يقول "بيرنز" إن الإنسان صاحب العقل المستقل يستطيع أن يحكم ويعبر عن آرائه و"يمجد الذاتية الحقة" ويهتم بالفردية الأخلاقية. يعتبر الذات النبيلة مركزًا للعالم الأخلاقى. ويراها محددة لكل القيم الإنسانية ومستقلة عن أى شىء خارجى. لا يلتفت الإنسان الحر للثروة، وليس هناك شىء أعلى من كرامته الإنسانية الباطنية. وتؤكد هذه النظرة الأخلاقية للذات أن

---

(١) بيرنز Burns : (١٧٥٩ - ١٧٩٦) شاعر رومانسى اسكتلندى. رائد الحركة الرومانسية ومناصر للحرية. أهم مؤلفاته "قصائد مختارة". "أفراح كاليدونيا" (المترجم).

"الشر" يقع خارج الذات وليست مسئولة عن وجوده. لا تخطئ الذات إلا حين تنكر وجودها. روح من يعبد المال روح ضائعة. وتتأثر الذات باللذة ومتع الحياة، وينالها الأذى وينهار استقلالها الذاتى. يوجد "المثال" عند هذه النظرة الأخلاقية حيث بحث عنه "الرواقيون" فى التخلص من القيد الخارجي والعبودية للخارج. وتؤكد هذه النظرة أن الذات الإنسانية ترى نفسها خيرة بطبيعتها إذا استطاعت إدراك جوهرها وعبرت عن نفسها. لا تفسد الذات الباطنية الإنسان وإنما تفسده مغريات العالم الخارجى. ولا خلاص إلا بتوكيد الذات وتأكيدها.

ويوجد إلى جانب هذه الفردية الأخلاقية مذهب دينى قديم يستند إلى الفهم العام أيضًا وينتشر فى لغته وألهب عواطفنا الأخلاقية. جاء إلينا مدعومًا بسلطة الإيمان فى تراث الآباء. ترى هذه النظرة "الذات الإنسانية" شريرة بطبيعتها. ولا تحصل على الخلاص إلا من الخارج. ولا يتحقق لها هذا الخلاص إلا "بإنكار الذات" وبالفضل الإلهى. فالوعى الذاتى رذيلة، وإنكار الذات فضيلة. يجب أن يقلل الإنسان من التفكير فى ذاته، ويكثر من التفكير فى الله والعالم وحياته وأعماله. تمثل "الأنانية" الشر الرئيسى فى حياتنا. وتشكل "الغيرية" الفضيلة الرئيسية. يجب أن نفكر فى الآخرين وليس فى أنفسنا. إن أفضل رثاء يمكن أن يقال على قبر القديس الراحل "إنه لم يفكر فى ذاته، وخدم الآخرين، وضحى بنفسه، ووهب نفسه لخدمة الخير الإنسانى، وعاش للآخرين، ونسى نفسه، لم ينظر لفضائله، ولم يطلب شيئًا غير العبودية لخدمة الواجب" قال جورج إليوت[٢] "كم هى حقيرة تلك الأهداف البائسة التى تنتهى فى الذات".

ويُعد التعارض القائم بين هاتين النظريتين شيئًا مألوفًا. ولم يستخدم الفهم العام هذه العبارات المتعارضة للتعبير عن قيمة الذات، وإنما حاول التوفيق بينها. فيوجد للإنسان ذاتان، خارجية وداخلية، بديلة ووضيعة. هناك الإنسان الطبيعى الشرير بطبيعته،

---

(٢) إليوت، جورج George Eliot : (١٨١٩ - ١٨٨٠) الاسم المعتاد للروائية الإنجليزية مارى آن. أشهر رواياتها "آدم بيد" ١٨٥٩، "طاحونة نهر الفلوس" ١٨٦٠، "روملا" ١٨٥٨، "ميد لمارتى" ١٨٥٩، "دانيال دورندا" ١٨٧٦ (المترجم).

والإنسان الروحانى الطيب بطبيعته. نطلب من الإنسان الطبيعى نكران الذات. وتتوجه كلمات "بيرنز" للذات الروحانية التى تنتمى فى نشأتها ومصيرها إلى عالم أرقى وإلى ذات عليا.

لم تقدم مثل هذه النظرة المزدوجة للذات حلاً عملياً للمسألة خاصة حين يتم تتبع نتائجها. فدائمًا ما يظهر الغموض من جديد وتتبدل التساؤلات. فمثلا إلى من تنتمى هذه الذات العليا وتلك الطبيعة الروحية العميقة وهذه الفردية المثالية؟ هل يشعر بها الإنسان الذى أدرك أن وعيه بات يشكل ذاته الحقيقية؟ أم تأتى هذه الذات العليا كما قال "أرسطو" من الخارج أو من "العقل" إلى الإنسان الطبيعى"(٣)؟ هل يتم خلق ذاتية جديدة له أو يتم خلقها من داخله، فتكون هذه الذاتية موجودة قبل ظهورها فى هذا الإنسان بوصفها هدفًا إلهيًا يهدف لإنقاذه أو موجودة بوصفها ذاتية مجسدة فى مجموعة أخرى من الناس كالمدرسين والدعاة؟ ولئن بدت هذه التساؤلات لا جدوى فيها إلا أن الفهم العام والدين وفن التدريس قد أعطى لها أهمية كبرى. توجد كل "مثُلنا" و "النماذج" و "القوى" التى تخلصنا فى البداية وقبل وجود النفس وبدونها. تحدد لنا صالحنا والسبل التى يجب اتباعها ليس بوصفها نتاجًا للذات الأصلية وإنما كمنحة مجانية من العالم. ولقد اتفق المذهبان اللذان ، ظهرا فى التاريخ الأوربى. وقالا "بالثنائية"، وذاتنا الأعلى والأدنى، على أن الذات الأعلى تظهر نتيجة نفوذ ينتمى للعالم الأبدى، ولا دخل للإنسان فى خلقها أو المساهمة فيها(٤). فتظهر "المثل" الأبدية فى تفسير "أفلاطون" لعملية تحرر النفس من طبيعتها الدنيا باعتبارها المصدر الإلهى للحقيقة والخير. فترشد المثل الروح. ولا تعنى الطبيعة الأعلى للروح شيئًا إلا تأمل كمالها الناقص الذى لم يظهر بعد. تستمد الروح من هذا المصدر الخارجى كل ما هو خير. لا تعنى ذاتنا العليا فى حياتنا الحاضرة إلا عملية تذكر الحقائق التى عشناها فى وجودنا

---

(٣) "Nous" كلمة يونانية تعنى العقل أو الروح (المترجم).

(٤) يشير "رويس" هنا للتعاليم الأخلاقية "لأفلاطون" و"الإنجيل" والكنيسة المسيحية (المترجم).

السابق. فتلهم عملية التذكر عقولنا، وتتحكم فى غرائزنا الشهوانية، وتربط ذاتنا السفلى بالأبدى العظيم، وتجدد علاقتنا المباشرة بالعالم المثالى حيث كانت ذاتيتنا الأعلى. أكدت "المسيحية" فى تعاليمها الأساسية على المعنى نفسه. وتحدثت عن الذات الأعلى، وتدخل الروح الإلهى فى الإنسان بطرق تحددها حكمتها بصورة مسبقة. لا تستطيع الذات النبيلة دون وجود خطة إلهية للخلاص وتجهيز القلب من الداخل أن تتحكم فى الذات الوضيعة أو يكون لها تأثير على الإطلاق. لا يستطيع الإنسان بهذا المعنى تحقيق الخلاص لنفسه ولابد من التدخل الخارجى والفضل الإلهى. فليست الذات الأعلى ذاتى على الإطلاق وإنما تتجسد من خلال صراع الروح مع الجسد. فالله مصدرها. تأتى للإنسان مثل "العقل الخلاق" عند "أرسطو"، ولا تنتمى إليه وإنما لله.

ليس صحيحاً أن هذا الغموض والالتباس الذى ساد المذاهب التقليدية كان نتيجة تأمل فلسفى أو لاهوتى. فالمسألة على خلاف ذلك تماماً. وتؤكد الوقائع التجريبية والحياة العملية وجوده، ويعترف به الفهم العام فى الأزمنة المختلفة. توجد المشكلات نفسها بصور مختلفة فى الفلسفة الهندوسية، وعند "أفلاطون، وواجهتها البوذية والمسيحية. يعرف كل مرب فاضل الأمور التى تؤكد وجود المذاهب التى تتحدث عن الفضل الإلهى والمصدر الخارجى للذاتية العليا حين يرعى الأطفال المترددين. نعرف جميعاً مقدار عجزنا عن تحقيق أية ذاتية عليا. ولا نستطيع الحصول عليها إلا بالاستعانة بالخارج. وقد تتمثل هذه المساعدة فى صورة حب الأم أو مدد من الروح الأعلى الإلهى أو نعتبرها نتيجة تأثير أصدقائنا وأوطاننا، فليست الحقيقة من خلقنا. لا نعرف مثلنا العليا من باطننا. يقول كل من يعرف معنى التواضع "لست شيئًا على الإطلاق وليس هناك إلا الحقيقة التى جاءت من الخارج وتعمل من خلالى".

إذا ما جنّبنا مسألة مصدر الذات أو نشأتها، ونظرنا للثنائية المفترضة أى الذات العليا والسفلى بوصفها حقيقة معطاة، أنكون قد بدأنا فى حل مشكلة الذات الإنسانية ومعناها؟ من الواضح أن هذا التفسير لا يقدم حلاً جذرياً للمشكلة بل يجعل الذات شيئًا مفككًا ومتعدداً. ولما كانت الذات شيئًا فريداً ومتفرداً فإن هذا التفسير يهدد

بجعلها مجرد مصطلح عام قابل للتطبيق على مجموعة متنوعة من الوقائع المختلفة. ونستطيع التمييز بالمبدأ نفسه الذى نميز به بين الذات العليا والسفلى التمييز بين مجموعة من النفوس المتنوعة التى قد تجتمع كلها فيما نسميه حياة فردية لفرد واحد.

وإذا كان داخلنا مجموعة من النفوس فإننا لن نتكون فقط من ذات عليا وسفلى، وإنما من عدة نفوس طبقًا للأنشطة التى نمارسها والواجبات وطباعنا وظروفنا وأحوالنا. يصف الفهم العام الرجل المريض عادة بأنه لم يعد ذاته. فإذا سألت من يكون إذ لم يكن هو نفسه؟ يقال بأنه بات إنسانًا آخر وذاتًا غريبة. كان الفهم العام فى المراحل الأولى لحياتنا الاجتماعية يعتبر تفسير حالة الفرد الذهنية وتبدل شخصيته مظهراً لروح خارجية غريبة تغزو حياة الشخص. وإذا لاحظنا الخبرات العاطفية العنيفة نستطيع أن ندرك معنى وجود الشخصية الجديدة التى قد يكسبها الفرد بسبَبْ هذه الخبرات. يوجد فى الحياة العملية مجموعة من الناس يتمتعون بقدرة على تقمص سلوك وعادات وآراء الناس الذين يقضون فى صحبتهم فترة طويلة. لقد تعرفت على بعض هؤلاء الناس الذين يشعرون بالنفاق فى علاقاتهم الاجتماعية. يقول الفرد منهم "يبدو أنه لم يعد له ذات حقيقية على الإطلاق. أصبحت مرغمًا على تغيير نظرتى تجاه الأشياء. ويتغير سلوكى كلما تغير أصحابى واحتككت بمجموعة جديدة منهم. أجد نفسى أتحدث بما تمليه الجماعة. ولا أستطيع الوقوف أمام هذا التغيير. لا أعرف أين تكمن ذاتى الحقيقية وسط هذه الذوات المتنوعة التى أحياها".

توضح مثل هذه الاعترافات الصور العديدة لمعنى "الذاتية". ويمكن القول إن هذه الخبرات المتعددة التى يشتكى منها أصحاب النفوس الحساسة توجد بدرجات متفاوتة لدى من هم أقل حساسية. لقد عرفت أناسًا صعاب المراس. يعى الفرد منهم استقلاله وإرادته وشخصيته، ومع ذلك لا يمكن القول بأن ذواتهم خالية من التعقيد والتنوع وفقًا للظروف الاجتماعية وتأثيرها. ينظر هؤلاء الناس لأنفسهم باعتبارها ذواتًا مستقلة بسبب إصرارهم على الوقوف موقف الرفض تجاه آراء الآخرين. تتمثل الطريقة الوحيدة فى التعبير عن استقلالهم فى الإصرار على خطأ جيرانهم، ورفض الخضوع

لأية سلطة خارجية، واتخاذ موقف المعارضة. والواقع أن موقف هؤلاء المستقلين لا يختلف عن موقف المهتمين بالعبودية للمواقف الاجتماعية المتغيرة. ليس هناك فرق بين الاختلاف مع الأفراد أو الاتفاق معهم. فيكون المعارض دائمًا عبداً للظروف الخارجية مثل المستسلم لها. ويغير المعارض دائمًا من طريقة معارضته كلما تغير موقف الذين يعارضهم. وبالتالى تبدو ذاتيته ومثله العليا كما لو كانت تلعب مع الآخرين لعبة تبادل الأماكن التى يلعبها الأطفال.

لا تقدم لنا هذه النماذج المألوفة لتغير معنى "الذاتية" وتعبيرها الخارجى الثنائى أو المتعدد أى حل لمشكلة طبيعتها الحقة، وإنما قد تفسر لنا بعض وجوه المشكلة، ولماذا لا يستطيع الفهم العام تحديد الوحدة الحقيقية للذات أو تعريفها. نستطيع تلخيص تناقضات الفهم العام فى نظرته للنفس فى مجموعة النصائح التى ننصح بها الشباب دائمًا. نقول للشاب "عليك أن تنسى نفسك"، و "يعتمد النجاح الحقيقى على التحرر من ذاتك". ونقول للمهمل أو اللامبالى "هل نسيت نفسك"؟. من الواضح أن الذات الضعيفة لا تسعد الفهم العام ولا يعرف معنى الذات حين يتحدث عنها أو معنى الموضوع الذى يخاطبه حين يوجه حديثه إليها.

(٢)

قد تدفع هذه الاعتبارات من يقول "إن معرفة الذات تتم بصورة باطنية مباشرة أو من الأمور الواضحة" إلى إعادة التفكير. إذ لا تقدم هذه الاعتبارات حلاً للمشكلة وإنما تشير إليها فقط. ولا تعد كافية لمواجهة أية نظرية ميتافيزيقية تؤكد وجود وحدة باطنية عميقة للذاتية تحت كل هذه التغيرات الظاهرية للنفس. فإلى أين يقودنا مذهبنا الميتافيزيقى وسط كل هذه الاتجاهات والتعقيدات؟

من الواضح أن مفهوم الذات مفهوم تجريبى مثل مفهوم الطبيعة جاء إلينا من مجموعة من الخبرات. ومع ذلك، لم يتجه مفهوم الذات مثل مفهوم الطبيعة إلى الملاحظة المباشرة للوقائع الحاضرة للخبرة الإنسانية، وإنما اتجه إلى افتراض صور لطبيعة

النفس، لم يلاحظها أى إنسـان أو يستطيع التحقق منها بنفسه. إذا بدأنا بالأساس التجريبى لمفهوم الذات وملاحظة الدوافع الكامنة وراء خبرتنا لتفسير الذات نلاحظ وجود ثلاثة أنواع لما يعنيه الإنسان بمصطلح الذات. يتعرض كل نوع منها لمعانٍ متعددة تتناقض مع بعضها البعض. ومع ذلك يعتمد كل نوع منها على الوقائع التى تؤكد صحته.

تقصد الطريقة التجريبية المباشرة لإدراك الذات الإنسانية جملة معينة من الوقائع التى تدرك مباشرة، ويتم تمييزها عن باقى الموجودات فى عالم الوجود. يستطيع الفرد وجيرانه ملاحظة هذه الوقائع المحسوسة والتعليق عليها. إذ يتم بهذا المعنى النظر للمظهر والأفعال والجسد والملابس بوصفها جزءاً من الذات. ويرى الفرد وجاره هذه الوقائع. وتتبدل نظرة الإنسان لنفسه إذا تبدلت هذه الوقائع أو اختفت. لا أمثل أمام نفسى أو أمام جارى إلا هذا الرجل بهذه الأفعال وذاك الجسد والمظهر. لا أستطيع رؤية هذه الوقائع كما يراها جارى، ولا يراها هذا الجار كما أراها. ومع ذلك، لا ننظر لهذه الوقائع بوصفها منتمية للذات فقط وإنما نعتبرها مشكلة لما نسميه ذات الحياة الحاضرة. إذ توجد بالإضافة لهذه الذات الخارجية المحسوسة الخاصة بالعالم الظاهرى ذات الحياة الباطنية التى تتكون من سلاسل من حالات الوعى والمشاعر والأفكار والرغبات والعواطف والانفعالات. ومرة أخرى يرى جارى وأنا أن هذه الذات تخصنى وتشكل وجودى. نستطيع التفرقة داخل هذه الذات التجريدية الباطنية بين ما ينتمى وما لا ينتمى لهذه الذات. وحين ينقل أحد الأفراد خبراً معيناً أو يعبر عن رأيه فى موضوع ما، أعتبر الأفكار التى ظهرت فى عقلى أفكاره وليست أفكارى. يجب أن أفكر كثيراً إذا أردت ملاحظة ارتباط أفكارى بأفكاره عن طريق قوانين تداعى الأفكار. من جانب آخر حين أنتبه إلى أفكارى الخاصة يجب أن أفكر كثيراً حتى أعرف المصدر الذى جاءت منه، سواء من الكتب أو من الطبيعة أو من المحادثة مع الآخرين. كذلك ألاحظ فى حياتى الباطنية دائمًا نوعًا من التبادل بين ما أعتبره نابعًا من ذاتى وما أراه غريبًا عنى ومستمداً من الخارج. أشعر بأن هذا "الهدف" أو "الانفصال" أو "الشعور" نابع من

داخلى، بينما تلك الأفكار أو العواطف الأخرى غريبة وليست نابعة من ذاتى وتنتمى للآخر. لذلك لا يوجد مبدأ عقلى واحد تستند عليه هذه التفرقة بين ما يخص الذات وما لا يخصها. ودائمًا ما تتأسس مجموعة من الدوافع المتعسفة وغير المستقرة والمتغيرة. ويمكن القول إن تأرجح موقف الفهم العام من "الذات" ومعناها يتكرر فى هذه الحالة فى حياتنا الباطنية. فأثق فى وجود ذات تخصنى. تظهر حاضرة أمام الوعى بوصفها حاوية لكل خبراتى. تحدد كيانى وتميزه عن أى شىء آخر يختلف عنها. ويحدث ذلك فى كل لحظة من لحظات حياتى. ومع ذلك حيث أفرق بين ذاتى وما ليس ذاتى أو بين "ذاتى" وما هو غيرها وخارجى لا أتبع قاعدة واحدة ثابتة داخلى أسير عليها لحظة بلحظة. أحيانًا حين أقوم بالتفرقة بين ذاتى وما ليس ذاتى أو "اللاذات" أخاطب نفسى كما لو كنت شخصًا آخر. أصب اللعنات على ذاتى وأوجه النقد لها، وأراقبها بطريقة موضوعية كما لو كنت شخصية غريبة عنها تمامًا. من جهة أخرى توجد عمليات عديدة تُبدل بطريقة آلية التمييزات الموجودة المباشرة بين "الذات "واللاذات". يقول العاشق فى "لوكسلى هول":

أوقف الحب قيثارة الحياة وشل أوتارها بجبروته،

أصاب مشاعر الذات المرتعشة التى اختفت عن الأنظار[٥].

يعترف الشاعر أو العاشق فى هذه الحالة التى يصفها بأن الخبرة العاطفية يمكن الشعور بها. وقد يتساءل المرء من ضوء ما يخبرنا به العاشق فى "لوكسلى هول" عن ما إذا كان قد أدرك ذاته الباطنية بالفعل أم لا؟ ومع ذلك لا يُعد الشعور غريبًا تمامًا عن كل من يعانى مشاعر الحب. كذلك دائمًا ما يشعر المرء فى حالة الحزن الشديد بتداخل عنيف بين "الذات" و "اللاذات"، وبمشاعر متنوعة تختلف حدتها ودرجة وضوحها.

---

(٥) إحدى قصائد الشاعر البريطانى "تينسون" (١٨٣٥ - ١٨٤٢) (المترجم).

(٣)

السؤال الذى يفرض نفسه الآن: ما نوع الوحدة التى تتصف بها "الذات التجريبية" وسط كل هذه التغيرات التى تحدث للذات فى خبرتنا العادية؟ ما الذى يميزها عن باقى العالم؟ من الضرورى قبل إجابة هذا السؤال أن نوضح حقيقة مهمة تتعلق بكل محاولة لفهم الذات التجريبية. تتمثل هذه الحقيقة فى أن هذه الذات تعانى دائمًا من تغير خبراتنا وأفكارنا. لا يوجد مبدأ عقلى واحد يمكن أن يرشدنا لتعريف النفس من لحظة لأخرى فى عالم الفهم العام أو يميزها عن "اللاذات". ومع ذلك، نلاحظ وجود مبدأ سيكولوجى واحد ثابت وراء كل هذه الوقائع والخبرات المتغيرة. يوضح هذا المبدأ بشكل عام لماذا تتنوع هذه الوقائع وتتغير. ولماذا نفترض دائمًا بالرغم من فوضى الخبرات أن "ذات" حياتنا الباطنية والخارجية لها وحدة حقيقية وإن كانت خافية عنا. يتمثل هذا المبدأ السيكولوجى فى أن التمييز بين "الذات" و "اللاذات" له أصل اجتماعى ينتشر فى كل حياتنا. ويفترض وجود عملية مقارنة مستمرة بين ما نعتبره حياة شخص آخر أو الصديق وما نعتبرها ذاتنا الحاضرة. بمعنى آخر يعتمد وعينا الذاتى التجريبى على سلسلة من "المقارنات" التى يكمن أصلها فى حياتنا الاجتماعية. ويعود استمرار دور هذه المقارنات حين نكون وحدنا إلى الذاكرة والعادة أى نتذكر تلك العلاقات الاجتماعية ونتمثلها فى خيالنا. ونستطيع القول إن جانبًا كبيرًا من فشل الفهم العام فى معرفة النفس يعود إلى تلك الحقيقة السابقة.

لا يتسع المجال لعرض هذه النظرية بالتفصيل. وسبق عرض كل ما يتعلق بالجوانب السيكولوجية "للأنا" فى مؤلفات أخرى(٦). وقدم صديقى الأستاذ "بالدويل" فى جامعة "برستون" وبشكل مستقل نظرية حول "الأصل النفسى للوعى الذاتى"، وعرض

---

(٦) انظر كتابى "دراسات حول الخير والشر" مقال "تناقضات الوعى الذاتى" ص ١٧٩ . ويوجد معالجة شاملة للموضوع قدمها د. بالدويل" فى الجزء الثانى من كتابه "التطور العقلى للطفل والجنس البشرى".

– يشير "رويس" هنا إلى كتاب : J. Royce: Studies of Good and Evil, (1898) Archon Books, Hanen Connectieut, USA. 1964.

مذهبًا عن تطور علاقة الأنا بالآخر. جاءت النظرية متفقة مع معظم آرائى حول الموضوع. وسأعرض هنا بصورة مختصرة لما أعنيه بنظرية الذات التجريدية وما أقصده بوحدتها وتميزها عن عالم "اللاأنا".

لا يحصل أى فرد منا على الوعى الذاتى إلا نتيجة التأثر بأفعال الآخرين فى المجتمع. لا تظهر عملية تطور الوعى الذاتى لدى الطفل فى مراحله الأولى أى من السنة الأولى حتى الخامسة إلا عن طريق "المحاكاة" وعمليات تقليد الآخرين. فيدرك الطفل بصفة عامة أولاً ما يشكل حياة فرد آخر، ويقوم بالتعبير عن هذه الحياة قبل وعيه بذاته. يتغذى وعيه الذاتى من النماذج الاجتماعية التى تحيط به. يسبق وعيه بالآخر فى مراحل نمو حياته الواعية وعيه "بالأنا" أو ذاته الفردية. يشكل رفاقه وممرضته وأمه والعمال الذين يراقب أعمالهم النماذج التى يحاكيها، وتقدم له نسخًا مثالية للأنشطة التى قد يقلدها. وحين يتعلم القيام ببعض الأفعال المحدودة يحاول أن يقارنها بما لديه من نسخ ونماذج لأفعال الأطفال الآخرين. فتعد المقارنة فى حياتنا الواعية من أهم الوسائل التى توضح الأشياء للوعى. لا يدرك الطفل أفعاله بصورة غريزية وإنما عن طريق مقارنة أفعال الآخرين بأفعاله. وحين يقوم بفعل يمكنه من عرض نفسه أمام الآخرين يشعر بالسعادة وببداية الإحساس بالوعى الذاتى. وأخيرًا يمكن القول إن المواقف الاجتماعية ليست إلا نتيجة لمقارنات بين كيانين من المحتويات تتحقق وحدتهما وسط كل المتغيرات، وتشكل فى النهاية وحدة نفسية تعتمد عليها الوحدة التجريدية لوعينا الذاتى وحياته المستمرة.

يكون الفرد واعيًا فى أى موقف اجتماعى بالأفكار والاهتمامات والمعتقدات والأحكام التى يتم التعبير عنها فى مجموعة من الأفعال والكلمات والنظرات والحركات. يستطيع أن يدرك أن كل هذه الأمور تخص أحد الأفراد المحيطين به. يقوم بالمقارنة بينها وبين الأفعال والأفكار الخاصة بجسده. وبالتالى يصبح هناك كتلتان متقابلتان من المحتويات العقلية، تشكل إحداهما الأخرى، وتشكل الأخرى "الأنا". يستطيع أى فرد منا ملاحظة هذه الظاهرة الواقعية فى حياتنا الاجتماعية فى أية لحظة، وتشكّل واقعه فى الإدراك الحسى والشعور. لا يتساءل المرء عن سبب وجودها وإنما يشعر بها ويجدها حاضرة

فى الوعى. لا نعتمد على حدس معين أو على أية ذات روحانية حتى نستطيع أن ندرك "أن كلمات جارى حين يتحدث لا تتساوى مع كلماتى حين أتحدث إليه أو أن الأفكار التى تولدها كلمات جارى فى وعيى تكون مقابلة للأفكار التى أعبر عنها فى كلماتى حين أجيبه". ندرك واقعة وجود الآخر ووجود الأنا مباشرة ونستطيع ملاحظة محتوياتهما. وبالتالى، إذا لم أستطع ملاحظة الفرق بين المحتويات التى تشكل وجود جارى وتلك التى تشكل وجودى وحياتى فى اللحظة نفسها لن أستطيع إدراك الوجود المستقل لجارى أو لنفسى.

نشعر بوجود هذه المقارنات الاجتماعية وبنتائجها منذ الطفولة. ونشعر بوجود نوع من التشابه العام بين هذه النتائج والتشابه الذى نلاحظه بين الألوان. وتتصف هذه المقارنات الاجتماعية بوجود نوع من التشابه بينها بالرغم من اختلاف درجاتها واتساع الفروق بينها. وبالرغم من ارتباط المحتويات التى تشكل الأنا أثناء المقارنات بمجموعة من الإحساسات العضوية التى نشعر بها نابعة من داخلنا، وتمر المحتويات المنتمية لوعينا بجيراننا من هذه الإحساسات وتأخذ صفات المدركات الحسية الخارجية، إلا أننا نلاحظ وجود تشابه تجريبى بين كل المقارنات الاجتماعية والعلاقات. لذلك بالرغم من كل التغيرات التى يمكن أن تحدث نلاحظ أن "الأنا" و "الآخر" يحافظان على استقلالهما بوصفهما واقعتين مستقلتين، تحاول كل واحدة منهما أن تشكل لنفسها مجموعة من الوقائع التجريدية التى تشكلها ويمكن ملاحظتها وتذكرها. فتتم رؤية واقعة وجود الآخرين بوصفها مجموعة من الكلمات والنظرات والأفعال والأفكار التى تتكامل وتتنوع وتشكل فى النهاية ما نسميه خبرة بالجنس البشرى. ويتم فى نفس الوقت رؤية الأنا بوصفها مركزاً لمجموعة من الإحساسات العضوية التى تستمد وحدتها من المقارنات الاجتماعية، وتضم مجموعة من الخبرات الداخلية والخارجية. وحين أشعر بهذه الإحساسات وبوجود هذه الخبرات الداخلية والخارجية التى أعتبرها مكونة لذاتى، أستطيع التفرقة بينها وبين خبرتى بباقى أفراد الجنس البشرى، بسبب شعورى الدائم بالاستقلال من خلال المقارنات الاجتماعية المستمرة.

إذن يعتبر "الأنا" التجريبى لاحقًا لخبرتنا الاجتماعية. ويُعرف "الأنا" التجريبى دائمًا بوصفه موجودًا فى مقابل "الآخر" فى حياتنا الاجتماعية الظاهرية. وبينما تساعدنا صفة ثبات إحساساتنا العضوية على تحديد "الأنا التجريبى"، فإن هذه الصفة نفسها تؤكد إمكانية مقارنة نواتنا الباطنية بكل العالم الاجتماعى.

كذلك، إذا كانت الحياة الاجتماعية تمكننا من الملاحظة فإن العمليات النفسية مثل التذكر والتخيل تقوم بتوسيعها وتوظيفها. وحين يمارس الطفل اللعب، ينقل ألعابه إلى عوالم مثالية، ويحيا فى صحبة مجموعة من الأشخاص الوهميين. لذلك حين يقوم بتعقيل علاقاته الاجتماعية يقوم فى نفس الوقت بتعقيل نمط وعيه الذاتى. فأتعلم فى حياتى الباطنية أن أقوم بتكرار المواقف الاجتماعية الواقعية فكريًا. وأحاول معرفتها وتلخيصها والرمز لها بطرق عديدة لا حصر لها. بذلك لا تصبح المقارنة بين "الأنا" والآخر مقتصرة على العلاقات بين الجار الواقعى وذاتى الحاضرة وإنما تمتد وتتحول إلى مقارنة فكرية بين ذاتى الحاضرة وذاتى الماضية، وبين ذاتى النقدية وذاتى الساذجة، بين الذات العليا والدنيا، وبين الوعى والرغبات. تعد ذاتى الفكرية وحياتى كما تحدث لحظة بلحظة نوعًا من التجريد والتخليص والرمز لكل حياتى الاجتماعية منظورًا لها بوصفها الوجود الذى أتأمله. فأحصل على خبرتى بذاتى بوصفها وحدة مؤقتة وليس بوصفها واقعة مستقلة منفردة واضحة للوعى.

(٤)

لقد تم تحديد الملامح العامة "للأنا التجريبى" ومصدر تنوعه. لم نجد "وحدته" فى وجودنا الحاضر واقعة موجودة وكاملة بوصفها كلاً عقليًا محددًا من الحياة والمعنى. وإنما تعتمد الوحدة التجريبية للأنا على نوع من التواصل بين حياتنا الاجتماعية وحياتنا الباطنية من الخبرة والذاكرة. تتمثل الصفة الثابتة والأساسية "للأنا" التجريبى فى التقابل القائم مع العالم الاجتماعى الذى نحيا فيه. ولما كنا نحيا فى حالة تغير دائم وليس هناك مدينة ثابتة على الأرض نحيا بها، فإن الذات لا تكون حاضرة فى وعينا

الإنسانى الحاضر إلا بوصفها سلسلة من الخبرات المنظمة الناقصة. ننشغل بتقابلها مع نوات الآخرين وتثير اهتمامنا. ومع ذلك، لا يتم التعبير النهائى عن معناها فى نمط الخبرة الذى نحيا به الآن. ولما كانت حياتنا واضحة أمامنا ولا تختفى فى حياة أخرى لا نعلم عنها شيئًا، فإننا نتطلع جميعًا للحصول على الذاتية الحقة، ونشارك فى أمل تحقيقها بمجرد ملاحظتنا للملامح الأساسية للأنا التجريبى.

مازالت هناك حاجة لتوصيف النمطين الثانى والثالث لمفهوم الذات. لن نتوقف كثيراً عن النمط الثانى. وننتقل مباشرة لدراسة النمط الثالث للتمهيد لمهمتنا الصعبة فى المحاضرة اللاحقة.

يضم النمط الثانى من مفاهيم الأنا كل الآراء التى تعتبر "الذات كائنًا واقعيًا" دون تحديد هذا الوجود الحقيقى لها بعبارات وأفكار مثالية واضحة. وتوجد مجموعة كبيرة من هذه الآراء التى تعتبر الذات الإنسانية كائنًا خارج تاريخ الفلسفة، وسنحاول تصنيفها وتوضيح صفاتها فى المحاضرة اللاحقة. نكتفى فى الوقت المتبقى من هذه المحاضرة بعرض نماذج من مجموعة الآراء التى تدرك الذات بوصفها كائنًا مستقلاً. تعتبر هذه الآراء الذات الإنسانية جوهراً ثابتًا متفرداً. تعنى فرديتها انفصالها عن الجسد والنفوس الإنسانية الأخرى. تحافظ على وحدتها بالرغم من فوضى خبراتنا لأنها تنفصل عنها وتشكل فى ذاتها كيانًا واحداً مستقلاً قائمًا بذاته. تكمن وراء حياتنا النفسية وتنفصل تمامًا عن حالات الوعى وتسلسلها التجريبى وترتيبها. تعتبر مصدر كل نظام حياتنا العقلية، وليس وعينا الذاتى إلا مؤشراً ناقصًا عن طبيعتها.

تقوم كل الآراء التى يضمها النمط الثانى على المفهوم الواقعى للوجود. لذلك تنهار جميعها بانهيار هذا المفهوم الواقعى. حقيقة تعد الروح الحقيقية لمثل هذه الآراء أكثر عمقًا من صورتها الظاهرية، وتقوم نظرتنا المثالية بتطويرها خاصة مسألة احترامها للفردية الإنسانية وتقدير قيمتها الأبدية، إلا أنها تفقد قيمتها حين يتم ربطها بالفلسفة الواقعية. إذا نظرنا بصورة حرفية للمذهب القائل "إن تحت حياتنا الواعية أو وراءها يوجد جوهر ثابت لا يظهر أبداً أو يكون قابلاً للظهور، ويوجد مستقلاً عن أية معرفة

خاصة"، نلاحظ أن مثل هذا القول ينهار تمامًا بنقدنا للمذهب الواقعى. ويمكن إعادة صياغة مثل هذا القول بعد تنقية معناه الباطنى ومراجعته بصورة مختلفة تمامًا فى عالم المثالية. فليست "الذات" شيئًا على الإطلاق أو جوهرًا بالمعنى "الأرسطى" أو "الديكارتى" أو كائنًا من أى نوع. ولا توجد "الذات" إلا بوصفها جزءًا يحقق هدفًا إلهيًا. لن نحاول إثبات صحة هذه الدعوى بالتفصيل. فسبق أن هدمنا المذهب الواقعى كله، وفندت مثاليتنا آراءه(٧). لم نرفض الواقعية بصورة متعسفة بل بعد تحليل واف لدعاواها. أصبحت الذات الحقيقية بعد هذا النقد للواقعية ليست إلا هدفًا مجسدًا فى حياة واعية ولها وجودها النسبى وسط وحدة الحياة المطلقة.

بقى لدينا النمط الثالث لمفهوم الذات أى النمط المثالى. وسبقت الإشارة إلى هذا النمط حين ناقشنا الطريقة التى يصنف بها الفهم العام النفس إلى ذات عليا وذات سفلى، وذات نبيلة وأخرى وضيعة. وسبق أن رأينا كيف ظلت هذه المفاهيم غامضة وأدت إلى تناقضات عديدة. إذا راجعنا مثل هذه المفاهيم فى ضوء فلسفتنا المثالية نستطيع أن نحصل على صورة واحدة تضم كل هذه التناقضات الأخلاقية التى قال بها الفهم العام، ونستطيع فى الوقت نفسه الهروب من القيود التجريدية التى تفرضها علينا ذات اللحظة الحاضرة أو "الأنا التجريدية". نكتشف أن مفهوم الذات الفردية فى صورته العليا ليس إلا مفهومًا أخلاقيًا. ونلاحظ أن النمط الثالث من مفاهيم "الذات" يتكون من مجموعة من التعريفات التى تؤكد على هذا المفهوم. لا تعد الذات وفق هذه النظرة شيئًا مستقلاً بل عبارة عن "معنى" مجسد فى حياة واعية. تتطلب فرديتها تفردها. تؤكد وحدتها التى تجاوز الوعى الحاضر عدم حصول الذات الفردية الحقة لأى إنسان على الوجود النهائى إلا فى "صورة وعى" تختلف عن "صورة وعينا" الحاضر. يتم تفسير التنوع التجريبى لوعينا الحاضر للذات وتعقده وغموضه بأن النظام الخلقى للعالم لا يمكن أن تنعزل فيه الذات الفردية عن الذوات الأخرى أو عن عالم الحياة الباطنية للطبيعة ذاتها.

---

(٧) يشير "رويس" إلى نقده للمذهب الواقعى فى الجزء الأول للكتاب نفسه (المترجم).

وبالتالى لا يمكن شعور الذات بالتفرد إلا من خلال الارتباط الوثيق بما يجاوز معنى الفرد المحدود وحياته. لا نعرف فى صورتنا الحالية من الوعى إلا لمحات عن المعنى الحقيقى للذات الفردية. ويتم التعبير عن هذا المعنى فى أفعالنا ومثلنا العليا. كما نحصل أيضاً على لمحات جزئية عن الطريقة التى ترتبط بها النفس بالنفوس الأخرى أو يعتمد فيها تعبيرها على الطبيعة أو تخضع فيها للنظام الأخلاقى للكون. تشكل هذه اللمحات العابرة التى تلاحظها نمط خبرتنا الإنسانية الحاضرة. وتعد المسئولة عن كل هذه التناقضات التى تواجهنا حين نحاول تفسير معنى الذات. لذلك إذا أردت التحرر من قيود هذه التناقضات الميئوس منها يجب ألا تتجه إلى الجوهر الروحى الذى قال به المذهب الواقعى، وإنما تبحث عن المعنى الأخلاقى العميق لحياتنا الحاضرة. فإذا ما تحقق ذلك تستطيع أن تحصل على مفهوم للذاتية والفردية يتلخص فيما يلى:

تؤكد نظريتنا المثالية على أن الكون برمته عبارة عن تعبير عن معنى للحياة أو عن "هدف" يتحقق. ولقد بينا سابقًا ما تعنيه مثل هذه النظرة بالنسبة لأى جانب من الحياة تختار الانتباه إليه أو تقدمه لك الخبرة الإنسانية بوصفه إجابة لما تبحث عنه. تجسد أية لحظة من لحظات الوعى المحدود هدفًا معينًا بصورة جزئية يكون لها "معناها الداخلى" الخاص بها. ولما كانت هذه اللحظة تسعى دائمًا لتعبير آخر لها، ولموضوعات أخرى غير الموضوعات الحاضرة أمامها، فإنها تمتلك ما نسميه "معناها الخارجى". اعتمدت مثاليتنا منذ البداية على الدعوى القائلة "إن "المعنى الداخلى" و"المعنى الخارجى" لأية عملية محدودة من الخبرة يعتمدان على بعضهما". وإذا ما تطور المعنى الكلى أو القصد لأية لحظة محدودة من لحظات الحياة وتجسد بصورة كاملة فإنه يصبح متطابقًا مع العالم، والمطلق، وحياة الله. كذلك يكون الحال مع كل إنسان، فما يسعى إليه أو يوجد فيه يصبح متطابقًا مع التعبير الكامل للإرادة الإلهية. وجدنا وحدة الوجود فى هذا الجانب من العالم. من جهة أخرى، وكما لاحظنا أيضا، لا تعد هذه الوحدة لحياة العالم وحدة بسيطة كما يعتقد المتصوفة، وإنما وحدة معقدة إلى أقصى مدى. ويمكن القول إن النماذج المتعددة السابق ذكرها لمعنى الذات تعد نماذج لتعقد هذه الوحدة وثراء حياة التعبير الكامل الذى تبحث عنه لحظات حياتك المحدودة.

فإذا كان هناك صداقة مع زميل فالمعنى الكامل لأفكارك حين تحادثه لا يتطلب الوحدة الحقيقية لحياته وحياتك بسبب صداقتكما، وإنما يتطلب تحقيق هذا التعبير الكامل بسبب هذه الوحدة، أن تظل حياته وحياتك حياتين منفصلتين. إذ تفترض وحدتهما مسبقًا اختلافكما بوصفكما صديقين. ليست الصداقة عبارة عن وحدة بسيطة لحياة واعية بل وحدة حياتَين واعيتين مختلفتين عن بعضهما البعض، تشعر كل حياة منهما فى استقلالها النسبى بتحقق هدفها وكمالها. كذلك يحدث الشيء نفسه إذا كان هدفك عدائيًا وليس وديًا وتواجه خصمًا أو عدوًا. إذ يتطلب هدفك المحدود وسط كل أوهامك المشوشة والمختلطة وجود حياة عدوك بوصفها تعبيراً عن نظرتك العدائية له. وتكون حياته هذه المختلفة عن خبرتك اللحظية الواعية المرتبطة بخبرتك من خلال المعنى متناقضة مع حياتك بوصفها الحياة التى تعارضها، وتسعى للتغلب عليها أو على أهدافها. يتطلب الحب المحدود أو الكراهية أو أية خبرة إنسانية وجود الإرادة الحاضرة ناقصة التعبير والتى تتطلب فى هذه اللحظة التعبير عن نفسها من خلال حياة واعية أخرى. تكون هذه الحياة الأخرى من وجهة نظر "المطلق" داخلة فى وحدة واعية مع هدف هذه اللحظة، وتكون فى الوقت نفسه مناقضة لهذا الهدف ذاته.

بداية تظهر لنا المقارنة بين "الذات" و "اللاذات" بوصفها مقارنة بين "المعنى الداخلى" و"المعنى الخارجى" لهدف اللحظة. تعد الذات بالمعنى الضيق عبارة عن التعبير الناقص عن الرغبة فى تحقيق هدف معين أى تتمثل فى هذا المسعى أو فى مشاعر الحب والكراهية والخوف أو فى هذه الفكرة أو ذاك الفعل أو تلك الرغبة. وتكون "اللاذات" بالمعنى الواسع كل باقى الكل الإلهى للحياة الواعية أى "الآخر" و "العالم الخارجى" للمعنى المعبّر عنه بوصفه مقابلاً لما تتم ملاحظته الآن فى هذه اللحظة من لحظات وعينا الإنسانى. الفكرة المحدودة "ذات". وأستطيع المقارنة إن شئت بين ذاتى الحاضرة وذاتى الماضية والمستقبلية، وبين آمال الأمس وأفعال الغد أو مع حياتك الباطنية أو مع كل أفراد المجتمع الذى أنتمى إليه أو مع كل حياة خبرتى مع الطبيعة التى أشكل جزءاً منها أو مع حياة الله فى مجموعها. إذن نقوم بالمقارنة فى هذه الحالة بين "الذات" و "اللاذات". وتتصف هذه المقارنات كلها بأنها عبارة عن تعبيرات ناقصة لإرادة معينة

فى مقابل تعبيرها الكامل أى بين تعبيرات ناقصة وكاملة لنفس الإرادة. كما تُعبر فى الوقت نفسه عن حقيقة من حقائق الوجود التى تتمثل فى أن كل تعبير كامل يتطلب دائمًا وباستمرار حدوث مقارنة بين "الذات" المحدودة "وآخر" المرغوب فيه مسبقًا أو المفترض وجوده أى عالم "معانيها الخارجية". ويمكن القول إن المقارنات التى تستطيع الذات القيام بها كثيرة ولا حصر لها. وتستطيع هذه "الذات" فى اللحظة الواعية أن تواجه "اللاذات" التى قد تحوى حياة ماضية أو مستقبلية أو حياة الأصدقاء أو الأعداء أو النظام الاجتماعى أو الطبيعة أو أية حياة محدودة أو حياة الله فى كليتها.

إذا كانت المقارنة بين "الذات" و "اللاذات" تتخذ صوراً عديدة فإن الوحدة بين الذات واللاذات فى كل حالة يمكن أن يتم التعبير عنها بطرق عديدة لا حصر لها. يختلف مدى هذه الوحدة وتتنوع معانيها ويتسع مدى عمقها وفقًا لمدى الحياة التى تهتم بها أو تمارسها، ولنوع التناقض بين "الذات" و"اللاذات" الذى يظل مستمراً فى مقابل هذه الوحدة. ففى الحالة المألوفة لوعينا الذاتى الاجتماعى، أجد عالمًا معينًا من الخبرات الماضية والمستقبلية يرتبط بالمعنى الداخلى وخبرة اللحظة الواعية الحاضرة. وحين أقارن هذا الكل الزمنى من الحياة مع وجود أصدقائى وخصومى وأقرانى أو المجتمع الإنسانى كله، أطلق عليه اسم ذاتى الإنسانية الخاصة. ولقد سبق أن لاحظنا أن الدوافع التى تؤدى إلى التوحيد بين ذات اللحظة الحاضرة مع نسبة معينة من اللاذات، وبالأخص مع نسبة معينة من الخبرة الماضية والمستقبلية عديدة ومتنوعة وسريعة الزوال فى وجودنا التجريبى. يجب على كل من يعتقد أن لديه مبدأً عقليا ثابتا يستند عليه فى التوحيد بين خبرة ماضية ومستقبلية مع ذات اللحظة الحاضرة أن يدرس معنى التنوع السيكولوجى للوعى الذاتى قبل أن يكتشف خطأ اعتقاده. إذ يجد أن ما يتبقى لديه بعد فحص "ذات" الفهم العام ليس إلا شعوراً عامًا بأهمية أن يخلق لنفسه مبدأ معينًا وسط هذه الفوضى أو نوعًا من المقارنة الواضحة النهائية التى يستطيع بها من خلال معنى واحد مستمر أن يوحد هذه النسبة من حياة العالم التى تشكل ذاته أو وجوده. ثم يقوم بعد ذلك بمقارنة هذه النسبة "بذاته الواسعة" أى بباقى كل حياة العالم.

تبين لنا هذه الحقيقة الخاصة بقدرة الفرد على أن يختار من كل العالم، نسبة معينة من الحياة الماضية والمتوقعة أو من الحياة المدركة والمقصودة بوصفها معبرة عن ذاته الفردية الحقة، وبوجوب المقارنة بين هذا الكل من الحياة الخاصة وحياة كل الذوات الفردية وحياة المطلق فى كليته، المعنى الذى تكون به الذات مقولة أخلاقية. تستطيع فى هذه الحالة أن توحّد الذات بالمعنى الداخلى فقط وأن تعتبر كل شيء آخر غيرها "اللاذات". وبذلك تجعل الذات مجرد لحظة عابرة جزئية ليس لها معنى خاص بها، ويكمن معناها العميق خارجها. وتستطيع أيضًا من جهة أخرى، وكما يحدث دائمًا، أن توحّد هذه الذات التى تشعر بها بخبرة ماضية يتم تذكرها أو بخبرة مستقبلية تقصدها، ثم تضع بعد ذلك الذات الواسعة الشاملة للذاكرة وللهدف مقابل "اللاذات" الذى يحتوى أولاً على عالم "أقرانك"، وثانيًا على "الطبيعة"، وثالثًا على "المطلق" فى كليته. السؤال الذى يفرض نفسه الآن: كيف تبرر مثل هذه النظرة لذاتك الواسعة؟ تستطيع الإجابة إذا تخلصت من أهواء الفهم العام وآرائه المتقلبة، بأنك تنظر لهذه الحياة اللحظية الحاضرة بوصفها لمحة عن مهمة معينة مفروضة عليك، أى مهمة حياتك مثلاً كصديق أو كعامل أو كمواطن مخلص أو بصفة عامة كإنسان أى كأحد التعبيرات الإلهية فى صورة إنسانية. وتدرك أن هذه الحياة سواء حققت المهمة أم لم تحققها مقابلة، بالمعنى الحقيقى للتقابل، لحياة أقرانك وحياة الله بالرغم من وحدتها بحياة العالم. تدرك أن المعنى الكامل لحياتك يعبر عن ذاته داخل نسق منظم من النفوس "المتعارضة" و "المتعاونة" بالرغم من شعورك بوحدة هذا المعنى بحياة الله كلها. ترتبط حياتك بهذا النسق ارتباطًا وثيقًا. تكون حياة هذه اللحظة الفردية مرتبطة ومشاركة مع النفوس الأخرى فى الهدف والمعنى والمهمة بصورة فريدة أى بصورة لا يمكن لأية حياة فردية أخرى أن تحققها. بعبارة أخرى، تستطيع القول "إن فى هذه اللحظة أكون بالفعل متوحداً بالله بمعنى أن ذاتيتى الكاملة لا تتحقق إلا بوجوده". ولما كانت إرادة الله تتحقق فى حيوات عديدة فإن هذه الحيوات تتعارض وتتناقض بسبب وحدتها فى حياة الله. إذ لا يظهر المعنى الحقيقى للوحدة إلا من خلال التنوع والاختلافات مثلما لا يظهر المعنى الحقيقى للصداقة إلا بين مجموعة من الأصدقاء المختلفين فى الطباع والرغبات. وإذا كان العالم يجسد وحدته فى مجموعة من الحيوات المتعددة فهناك حياة واحدة تظهر لى بوصفها مهمتى

وخطة عملى أى تظهر لى بوصفها مثلاً أعلى يحتاج التعبير عنه لحيوات لا حصر لها، ولنظام اجتماعى، وللطبيعة، وللعالم ككل. وتظل هذه الحياة لتحقيق هذه المهمة مستقلة ولها قيمتها الفردية. فإذا كان ذلك هدفى وحاولت فى الماضى إنجازه، وأسعى فى المستقبل لتحقيقه، ويعبر عن أسلوبى لإنجاز إرادة الله وتحقيقها، ولا تتحقق علاقتى الحقة "بالمطلق" إلا من خلال تحقيق هذه الخطة وإنجاز هذه المهمة الفريدة، فحينئذ أكون "ذاتًا". لا يمكن أن تصبح هذه "الذات" خاصة بإنسان آخر طالما أنها ترتبط بتحقيق هذا الهدف الخاص بها وليس بتحقيق أى هدف غيره. لا أستطيع إدراك معنى "الذات" أو تعريفها إلا إذا أدركت معنى خطة حياتى، وسعيت تجاه مثل أعلى، وحافظت على تفردى بالرغم من وحدة الخطة الإلهية. فليست الذات نعمة روحية وإنما خطة عمل وهدف وعمل وتفرد.

ليس أمامك إلا التسليم بتعريفى السابق لمعنى "الذات" والاعتراف الواضح بصحته إن أردت تعريف الذات تعريفًا صحيحًا أى تعريفًا أخلاقيًا. حين تقبل هذا التعريف لن تتأثر بالتعريفات التجريبية المتعددة التى وضعها الفهم العام أو بتناقض أحكامه. تستطيع أن تدرك أننا ليس لدينا رؤية واضحة نصل بها لمعرفة ذاتنا الإنسانية معرفة كاملة ونهائية. وتدرك فى الوقت نفسه أنك لا تكون "ذاتًا" إلا إذا قصدت تحقيق إرادة الله بأن تصبح "واحدة". لا تتحقق هذه "الذات" الفردية أو تشعر بتفردها إلا إذا كان أسلوبك فى تحقيق المهمة الإلهية فريداً. بالتالى تبدأ فى هذه الحالة القيام بعمل لا ينتهى إلا فى الأبدية. يظل هذا العمل بالرغم من مشاركته فى الخطة الإلهية مميزاً عن كل عمل آخر تقوم به أية حياة أخرى. ندرك حين تمارسه أن كل ما تتلقاه من الخارج أو يقدمه لك الآخرون يحقق فرصة لبناء ذاتيتك وتحقيق معناها. ليست ذاتك وحدها إلا عدمًا. لا تدرك لمحة عن قدرك ومصيرك إلا من خلال تعاونك مع الآخرين وقيامك بخدمة الله. كانت تلك الخطوط العامة لمذهب "الذات الأخلاقية" ونحاول فى المحاضرات التالية تطويره والدفاع عنه.

المحاضرة السابعة

مكانة "الذات" فى الوجود

انتهت المحاضرة السابقة بعد دراسة الصور المتعددة التى يفترضها الوعى الذاتى التجريبى إلى تعريف مثالى لما نعنيه بالذات الفردية الإنسانية باعتبارها كائنًا حقيقيًا. وأشير فى هذه المحاضرة الآن بكلمة "الذات" كما عرفتها إلى "الذات الإنسانية" وليس إلى "الذات المطلقة".

نبدأ هذه المحاضرة أولاً بالمقارنة بين نظريتنا فى "الذات" والنظريات الأخرى فى تاريخ الفلسفة. وننتقل ثانيًا إلى دراسة العلاقة بين نظريتنا فى الفرد وتفسيرنا للطبيعة الذى ورد فى المحاضرة الرابعة، ومناقشة المعنى الذى يسمح وفقًا لوجهة نظرنا بظهور أفراد جدد فى مسار التطور الطبيعى. وثالثًا ندرس باختصار شديد درجة تأثر الذات وإرادتها وخبراتها بعلاقتها بالنظام الطبيعى. ونناقش أخيرًا كيفية تمتع الذات الفردية بالحرية الأخلاقية فى ضوء علاقاتها بالإرادة الإلهية.

(١)

توجد من الناحية التاريخية نظريات عديدة "للذات" تناسب كل مفهوم من المفاهيم الأربعة للوجود[١]، كانت الميتافيزيقا الواقعية منذ مذهب "سانخيا"[٢]، هذا النموذج

(١) يشير "رويس" إلى المفاهيم الأربعة للوجود (الواقعى، والصوفى، والعقلى النقدى، والمثالى) التى درسها فى الجزء الأول من سلسلة هذه المحاضرات (المترجم).

(٢) سانخيا" Sankhya أحد العقائد الهندية القديمة، وشكلت إلى جانب عقائد أخرى أسس الفلسفة الهندية الحديثة (المترجم).

التقليدى للواقعية المبكرة، مصدراً وافراً لنظريات عديدة حول الذات. لم تأخذ هذه المذاهب الواقعية بنظرية الجوهر الروحى فقط بالرغم من أن النظرية تمثل نموذجًا للنظرة الواقعية للذات. أصبحت كل نظرية للذات توصف بالواقعية إذا اعتبرت الذات مستقلة بطبيعتها عن وجود الآخرين. تستطيع تصور اختفاء الآخرين دون أن يؤثر اختفاؤهم على وجودها أو يبدل من طبيعتها. كانت "موناد" "ليبنتز" نفوسًا واقعية. وكانت كل المذاهب الفردية الأخلاقية المتطرفة تختار الصيغة الواقعية أساسًا لها حتى تحافظ على حرية الذات وكرامتها وحقوقها. لذلك حين يتم تعريف "الذات" فى المذاهب الأخلاقية الفردية الواقعية تبدو مستقلة بذاتها، ولها السلطة المطلقة فى مواجهة أية إرادة تحاول الحد من حريتها أو طبيعتها أو معناها وقيمتها. لا يتحدد وجودها إلا من داخلها ومن طبيعتها الجوهرية. لا يتم الاقتراب من كيانها بأى معنى من المعانى من قبل الله أو الإنسان. تسن تشريعاتها ولها نظامها الأخلاقى الذى تجسد وحدته محور عالمها. تتمثل المشكلة الرئيسة لهذه الفردية الواقعية فى كيفية اعتراف الذات التى تستمد قيمتها من ذاتها بأية مسئولية تجاه النفوس الأخرى أو الله أو تجاه أى واجب مطلق يقع خارجها. لماذا تعترف الذات بأية سلطة خارجية مادامت تستقل بعالمها ولا تتأثر باعتراف الآخرين أو عدم اعترافهم بها؟ تصبح هذه الذات المستقلة حين تتعلق المسألة بمعرفة الوجود وبعد معرفة استقلالها وفقًا للنظرة الواقعية ذاتًا وحيدة[٣]. وحين ينظر لهذه الذات نفسها من الناحية الأخلاقية تصبح فوضوية[٤]. من الواضح أن عدم إخلاص "الواقعية" فى هذه الصورة المتطرفة منها لتاريخها التقليدى، كان بسبب شعورها أن نظريتها فى الذات يمكن أن تكشف تناقضها. فحين تتحدث الواقعية عن

---

(٣) يقول مذهب "الذات الوحيدة" Solipsistic: لا يعرف الإنسان إلا ذاته، الأنا وحدة الموجود، العالم الخارجى تجليات للنفس وليس له وجوده المستقل. ويعد المذهب صورة من صور المثالية الذاتية (المترجم).

(٤) يعد "الوحيد وصفته" عند "ماكس شترنر" مثالاً على هذه النظرة للذات. وأعتقد أنه لا يمكن تطبيق مفهوم "نيتشه" للذات بسبب العنصر المثالى الذى يمكن ملاحظته فى مفهوم الفرد عنده.

- ماكس شترنر Max stirner : (١٨٠٦ - ١٨٥٦) فيلسوف ألمانى، مؤسس الفوضوية وأول الهيجليين اليساريين. أهم مؤلفاته "الوحيد وصفته" ١٨٤٤، "المبدأ الخاطئ لتربيتنا" ١٨٤٢، "الفن والدين ١٨٤٢، "النقد المضاد" ١٨٤٥ . (المترجم).

العالم المستقل عن نواتنا تبدو متسقة لتعاملها مع واقع مستقل لا يمكن الاقتراب منه. أما حين تحاول تطبيق مقولاتها على العالم الداخلى تصبح غير قادرة على تعريف أى موجود من موجوداتها المستقلة أو تحدد ما يربطه أو يصله بالموجودات الأخرى أو توضح أى قانون أو عقل أو أى التزام أو مسئولية يمكن أن تربط هذا الموجود المستقل بأى موجود آخر. لذلك كان الفوضويون الدوجماطيقيون فى تاريخ المذاهب الأخلاقية واقعيين عادة بالنسبة لنظريتهم فى الذات.

عرضنا فى محاضرة سابقة نظرة الصوفية للذات وتفسيرها لمسألة الحياة. فالذات هى المطلق. لا يوجد تنوع لحياة الأفراد أو قانون للحياة أو صورة لها. فالمطلق بسيط. يتمثل التعبير الوحيد عند "الهندوسية" فى عبارة "لا شىء" لا شىء". وبالتالى يرفض التصوف كل أنماط الفردية ويعتبرها حلماً شريراً أو وهماً باطلاً"[٥].

وضع المذهب العقلى النقدى الحديث تفسيرات عديدة للذات. ويمكن القول إن معظم هذه التفسيرات التى قال بها المفهوم الثالث للوجود تعد الأقرب للحقيقة وعلى درجة عالية من المصداقية. لا يعتبر المذهب العقلى النقدى "الذات" كياناً مستقلاً أو مجرد خبرة، وإنما كائن يعنى وجوده "صحة" نسق مجموعة من القوانين والعلاقات وصلاحيتها. تعنى هذه القوانين إذا نظر لها من الناحية النفسية، أن "ذاتى" تعنى "صحة" مجموعة من الذكريات والآمال أو الخطط وصلاحيتها للتطبيق فيما يسمى بعالم الحياة الإنسانية. يعنى وجودى "كذات" فقط أن قوانين ذاكرتى وإرادتى وخبرتى الشخصية صحيحة "طالما أحيا" وصالحة. كذلك يمكن النظر لهذه القوانين من الجانب الأخلاقى بوصفها تقدم تفسيراً للحياة. ويرى المذهب العقلى النقدى أن "الذات" فى هذه الحالة تعنى وجودا يتحدد فى ضوء نسق معين وثابت من القوانين المتعلقة بحقوق الأشخاص وواجباتهم. ليست "الذات" كائناً مستقلاً سابق الوجود يقوم بسن نسق حقوقه وواجباته أو يكتسب هذا النسق بوصفه شيئاً مضافاً إليه من الخارج. وإنما

(٥) من الواضح أن "رويس" يقصد التصوف الهندوسى فقط وليس كل المذاهب الصوفية (المترجم).

يرى المذهب العقلى النقدى أن الذات تتحدد عن طريق التعرف المسبق على هذه الحقوق والواجبات ذاتها. لا تعد ذاتًا أخلاقية على الإطلاق كل من لا تتعلم التعرف على واجبها فى هذا العالم بوصفها خاضعة، للقانون الأخلاقى أو بوصفها عضوًا فى النظام الاجتماعى. ليس هناك "ذات" إلا بفضل الاعتراف بصحة هذا القانون الخلقى. ويعتبر المفهوم الكانطى "للذات" فى تاريخ الفكر الحديث بعد تجريده من عناصر الواقعية نتاجًا للمفهوم الثالث للوجود. توجد الذات العارفة عند "كانط" من وجهة نظرنا الإنسانية مادامت "المقولات". التى تعبر عن وحدتها فى عالم الخبرة "صحيحة". يصبح اعترافنا بها "كذات عارفة" مصاحبًا لمدى صلاحية هذه المقولات وصحتها. وتوجد "الذات الأخلاقية" عند كانط بوصفها العارف الحر للقانون الخلقى. لقد ظهرت هذه النظرة للذات عند "فشته" بصورة أكثر وضوحًا بعدما طهرها من العناصر الواقعية للمذهب الكانطى، بل وتعارضت مع العناصر المثالية الخالصة لفلسفة "فشته" ذاتها. إذ يرى "فشته" أن الذات بالرغم من أنها المبدأ الأساسى للوجود ليست قائمة وإنما يجب أن توجد"[٦].

تتمثل القيمة العملية لهذا المذهب[٧] فى اعترافه بالعلاقات الصحيحة "للذات" وبالقوانين التى تربطها بالذوات الأخرى بوصفها شروطًا لا توجد الذات بدونها أو يتم إدراكها. ومع ذلك تبدو نقيصة المذهب العقلى النقدى فى النتائج المترتبة على نظرته المجردة والموضوعية للوجود. فتعد "الذات" وفقًا لهذا المذهب قانونًا أكثر منها حياة، ونمطًا من الوجود أكثر منها فردًا وتعبيرًا. لذلك تشكل مسألة إعادة الفردية للذات العمل الرئيسى للمثالية. ليست الذات كائنًا نظريًا مشتقًا عند المثاليين أو مجرد قانون صحيح وإنما حياة. تحقق فرديتها عن طريق علاقتها بالله، ولكنها تحيا فى الله بوصفها فردًا وتعبيرًا فريدًا عن الهدف الإلهى. ولما كانت الذات فى كليتها تمثل

(٦) تمكن مراجعة فلسفة "فشته" فى كتاب: د. حسن حنفى، "فشته فيلسوف المقاومة"، الجمعية الفلسفية المصرية، ٢٠٠٧ (المترجم).

(٧) المقصود المذهب العقلى النقدى الذى سبق عرض مفهومه الوجودى فى الجزء الأول من هذا الكتاب (المترجم).

التحقق الواعى والمقصود لهذا الهدف الإلهى بطريقتها الخاصة، فإن إرادتها الفردية لا تتحدد أو تتشكل عن طريق قدرة أو قوة خارجية تسمى إرادة الله كما يتشكل الصلصال. المسألة على الخلاف من ذلك؛ إذ إن إرادة الذات فى كليتها تعبّر عن إرادة الله، وتتطابق مع أحد التعبيرات العديدة التى يتطلبها أحد الأهداف الإلهية. لذلك لا تعد الذات، للأسباب التى سبق عرضها فى المحاضرة الختامية لسلسلة المحاضرات الأولى، وفقًا لطبيعتها الفردية كائنًا مستقلاً وإنما إرادة حرة[٨]. ليس لها حاكم يحكمها من الخارج بالرغم من وحدتها مع كل الحياة الإلهية. وإذا كانت تعتمد على الطبيعة والآخرين فى أمور كثيرة فإنها لا تستمد فرديتها وتفرد حياتها إلا من ذاتها.

حقيقة من الصعب التأكيد على أن "الذات الحقيقية" لأى إنسان فى صورة وعينا الإنسانى الحالية لا تكون قائمة أو شيئًا "يعطى" وإنما مثل أعلى. إذ من الأمور الطبيعية أن يرفض الناس منذ البداية مثل هذا التفسير. قد يتساءل المرء بدهشة بالغة "ألا أعرف مباشرة من أنا ومن أكون؟" حقيقة تعرف أنك موجود وإنما بطريقة غير مباشرة. لا تستطيع أن تعرف من الحياة الحاضرة فى الخبرة المباشرة من تكون. لا أعرف من "أنا" بوصفى هذه الذات الفردية إلا إذا أرشدنى أحد المعانى الداخلية إلى شىء خارجى أو إلى أى شىء آخر حتى يتحقق تفسيره وفهمه. فإذا أردنا التعبير عن هذا النوع المعين من المعانى أو هذا المعنى الداخلى بالتحديد فى صيغة الكوجيتو الديكارتى "أنا أفكر فأنا موجود" فإن هذا المعنى الذى أدرك عن طريقه ذاتى بوصفى فردًا مختلفًا عن باقى العالم يتطلب نوعًا من المقابلة بين "الذات" و "اللاذات" لتحقيق تجسده الكامل. فأثق فى وجود ذاتى مادمت أثق فى طبيعة الوجود بشكل عام. ولا يحق إجراء مثل هذه المقارنة بين "الذات" و "اللاذات" إلا إذا سلمت بالتأكيدات العامة نفسها التى أعتمد عليها لإثبات نظريتى فى طبيعة الوجود.

تتضمن الإجابة التجريبية على السؤال "كيف أعرف من أنا؟" كل تناقضات الفهم العام وتعقيداته التى سبقت الإشارة إليها. ليس وجودى إذا نظرت إلى "ذاتى" كما ينظر

(٨) يشير "رويس" إلى الجزء الأول من كتابه "العالم والفرد" ١٩٠٠ (المترجم).

لها الفهم العام إلا الصورة التى تضفى بها الخبرة الاجتماعية أو تدرك من خلالها. لا توجد ذاتى إلا من خلال التقابل التجريبى معك أو مع المجتمع أو مع من أحبه أو أكرهه. باختصار، لا أكون إلا مجموعة من الذكريات والآمال والأفكار والخطط التى تؤكد وجودى فى مقابل باقى العالم. ليست هناك لحظة من لحظات حياتنا الإنسانية لا تكون "الذات" فيها فرضاً أو مجرد فرض مسبق أو أستطيع القول إنى قد أدركت فى النهاية من أكون. فالذات ليست كياناً قائماً يمكن الإشارة إليه أو التعرف عليه بصورة نهائية وكاملة.

السؤال الآن: ما الطريقة التى يستطيع بها الفرد إدراك ذاته وتعريفها بوصفها شخصاً فريداً؟ لقد سبقت إجابة هذا السؤال بشكل عام. فالذات مثل أعلى. إذا أردنا أن نبين لفرد ما ذاته وطلبنا منه أن يلاحظ حالته الآن فإننا نلفت انتباهه إلى الجوانب التجريبية لحياته أى لوجوده الجسدى وإحساساته العضوية ولاسمه ووضعه الاجتماعى ولذكرياته. الواقع أن كل هذه الأمور ليست لها قيمة فريدة ولا تستطيع أن تبين للإنسان معنى ذاته أو وجوده. بينما، حين نشعر بالانزعاج من خُلقه، ونجد أنفسنا نوجه له اللوم، ونخاطبه بلغة آمرة قائلين "سواء عرفت معنى ذاتك أو لم تعرفها عليك أن تكون فرداً". فماذا نعنى بهذا القول وبتلك النصيحة الأخلاقية؟ إننا نعنى بها "أن تكون له خطة، ويحقق الوحدة لأهدافه، ويضع مثلاً أعلى لحياته ويسعى لتحقيقه". نستطيع أن ندرك فى هذه الحالة والحالات المشابهة لها أن "الذات" لا يتم تعريفها إلا بوصفها هدفاً، وخطة حياة مستمرة، ورغبة صادقة فى تحقيق مثل أعلى معين. فإذا وضع هذا المثل الأعلى الفرد فى مواجهة الآخرين بوصفه خادماً بطريقة فريدة لله أو بوصفه صديقاً لهؤلاء الأصدقاء أو مدرساً لهؤلاء الطلبة أو عاملاً مع العمال فإن ذلك يعنى أن هناك "ذاتاً" إنسانية فردية. لا يعنى ذلك أن هذه الذات بسبب مواجهتها مع الآخرين يجب أن تتصارع معهم أو أن الحياة التى يعبر عنها هذا المثال الأعلى يجب أن تتناقض مع الحيوات الأخرى. إذ تؤكد مثاليتنا أن كل الحيوات الفردية والخطط والخبرات تحقق وحدتها فى الله بطريقة تؤدى فى النهاية إلى "ذات نهائية" كاملة أى الذات المطلقة. وتعترف مثاليتنا فى الوقت نفسه بوجود تناقضات وتعبيرات متنوعة داخل هذه الحياة

الإلهية الواحدة. ولئن كان الله يمثل الذات المطلقة لكل فرد منا فإنه لا يقضى على فرديتنا. نظل نحتفظ بفرديتنا وتميزنا مادامت خطط حياتنا متقابلة ومتعارضة وفقًا لأساسها الاجتماعى. ولا يمكن الوصول إليها وتحقيقها الكامل إلا باعترافنا باختلاف خطط الآخرين عن خططنا الحياتية. وإذا احتلت كل حياة فردية مكانها الفريد فى حياة العالم بسبب وحدتها وتم النظر إليها من وجهة نظر إنسانية أو مطلقة فإننا نحيا بالنسبة لأنفسنا وبالنسبة لله حيوات متصلة ومتنوعة ومتقابلة فى الوقت نفسه. فتترابط كل حياة فردية داخل ذاتها ولكنها تختلف عن كل الحيوات الأخرى وتتميز عنها.

فإذا كنت لا أستطيع تعريف ذاتى وتحديدها إلا فى ضوء "مثل أعلى" معين فإننا لن نجد أبدًا فى حياتنا الحاضرة أية خطة حياتية كاملة التحقق والتعريف أو نجد الذات بوصفها واقعة معطاة ومتحققة. فالذات بالنسبة لنا مثل أعلى. مكانها الحقيقى فى العالم الأبدى حيث تتحقق كل الخطط. ولا ندرك ذواتنا فى النهاية إلا فى الله، حيث نعرف نفوسنا كما هى معروفة عند الله.

واضح أن مفهوم "الذات" كما عرضناه يتضمن صعوبات وأسئلة لا نستطيع تجاهلها. كان عرضنا لنظرية الوجود ونظرية الطبيعة تمهيدًا ضروريًا لمواجهة مثل هذه الصعوبات وإجابة تلك الأسئلة قبل دراسة مفهوم الذات. ولئن قد وضحنا بشكل عام مثل هذه الصعوبات وكيفية التغلب عليها حين عرضنا المشكلات العامة للوجود، إلا أن هذه الصعوبات والمشكلات تكتسب أهمية خاصة عند تعريفنا للذات بسبب تعدد علاقاتها وتعقدها. لا يمكن لإنسان عاقل التعامل مع مشكلة الذات الإنسانية على أساس الوقائع التجريبية للذاتية الإنسانية دون رؤية مدى اعتماد الذات على الظروف الطبيعية والاجتماعية فى كل صفة تكتسبها. فالذات لها أصل زمانى وطبع وراثى. لا تستطيع أن تشكل كيانها دون تدريب اجتماعى. وإذا ما أزلْت الاعتراف بعلاقاتها مع أقرانها الواقعيين وتقابلها معهم من وعيها الباطنى فإنها تفقد ما يحقق وعيها الذاتى وقيمتها. لذلك تعتمد كل قيمتها الأخلاقية التى لا تستطيع أن تخلقها وإنما تقبلها فقط على علاقاتها بالله وبالآخرين. فتظهر الذات وفق هذه المعانى بوصفها نتيجة أو ثمرة أو مخلوقًا قدريًا. لا تصبح شيئاً إذا حرمتها من دعم العالم. كذلك لا تستطيع أن تحافظ

على استقلال الذات إذا نظرت لها بوصفها جوهرًا. فالاستقلال الذى ترغبه الذات استقلال فى الوعى. الأمر الذى لا يستطيع الجوهر الروحى تحقيقه أو المساهمة فى وجوده. لا يربح الإنسان شيئا إذا كان وعيه قائمًا على شىء خفى لا يظهر للنور مثل إرادته ومعناه. ولن يكون الجوهر الروحى إلا مجرد اسم للذات. ولا قيمة للجوهر الديكارتى إلا بوصفه عملية تفكير عقلية وليس مجرد شىء موجود[٩]. فإذا كانت الذات تحتاج لهدف واع، ولفردية واعية، ولحرية واعية، وتعتمد فى الوقت نفسه على العالم فى كل أفعالها وصفاتها، فكيف تتحقق هذه الفردية والحرية للذات؟ كيف يكون لها هدف خاص، وكيف يمكن أن تحصل عليه؟ هذه الأسئلة تحاول مثاليتنا الإجابة عليها.

تؤكد مثاليتنا على أن تميّز ذاتك عن باقى العالم واختلافها عن النفوس الأخرى وتفردك وحريتك يعتمد على مبدأ أساسى واحد. يتمثل هذا المبدأ فى أن هذا العالم الذى نحيا فيه يعد فى كليته تعبيرًا عن هدف مطلق واحد محدد وتحققًا لإرادة إلهية. ولما كان الإلهى يحقق هدفه فى العالم ككل، ويجد فيه كل ما يرغبه وما يسعى إليه، فليس هناك عالم آخر يحيا فيه. ومادام هـذا العالم فـريدًا فى مجموعه، فإن كل جزء من أجزاء هذه الحياة الكلية، وكل خبرة من خبراتها، وكل إرادة فى العالم، وكل هدف يتحقق بصورة فريدة، يُعد فريدًا بسبب علاقته بهذا الكل الفريد. لا يتصف هذا الجزء بالتفرد بسبب فصل صفاته المتعددة أو تجريد أعماله عن علاقتها بالله أو رؤيتها بوصفها علاقات محدودة، وإنما بسبب علاقته بالكل. ويظهر هذا الجزء المحدود إذا فصلته عن علاقته بالكل شيئًا غير قابل للإدراك، يتصف بالعمومية. يكون مجرد حالة من نمط أو عضوًا فى سلسلة، وتعبيرًا زمنيًا عن إرادة ناقصة، وواقعة تحتاج للوقائع الأخرى لتفسيرها، وخبرة تخضع لقوانين نفسية متعددة. يُصبح نمطًا من الحياة التى يمكن أن تفسر الآن بطريقة وأحيانًا بطرق أخرى. تمامًا مثلما لاحظنا من قبل كيف خضعت الذات للتفسيرات العديدة والتقديرات المختلفة.

---

(٩) الجوهر المفكر: Res Cogitans .

لا خوف من اعتماد الذات فى الأمور الحياتية وصفاتها العامة على الطبيعة والمجتمع. إذ تتطلب كل صفة تشارك الآخرين فيها اعتمادها عليهم. وإذا لم يتحقق هذا الاعتماد لن تشارك مشاركة حقيقية فى الحياة العامة. ومع ذلك، يعنى اعتمادها على الآخرين أنها تستمد منهم كل شىء، ما عدا تفردها، وأسلوبها المتفرد فى الحياة، وطريقتها الخاصة فى المعرفة وفى ردود أفعالها. فحين تحيا بين الناس تستمد حياتك منهم. إلا أن هذه الحياة التى تستمدها ليست إلا تعبيرك الخاص عن رؤيتك لعلاقتك بالكل، ونشاطك للتعبير عن مثلك الأعلى بالنسبة لهذه العلاقة. لا تستمد تعبيرك الخاص عن إرادة الله منهم لأن الله يعمل من خلالك. وتفرض الروح الإلهى عليك التفرد والذاتية والشخصية أى تأمرك بأن تكون فرداً حراً أو تلزم إرادتك الفردية إذا كان لديك الاستعداد أن تلزم نفسك.

تدرك كما أدرك "جوته"[١٠] من خلال معرفته العميقة بالتراث، أن اعتمادك على باقى العالم يمتد إلى كل صفة من صفات طبيعتك. تستمد طبعك من أسلافك وتدريبك من النظام الاجتماعى. تنتمى آراؤك بوصفها أفكاراً محددة للعديد من جيرانك. ويعتمد وعيك من لحظة لأخرى على آثار المقارنات الاجتماعية واختلافاتك عن الآخرين. ومع ذلك، يتمثل هدفك وخطة حياتك فى البحث من مكانك الخاص فى عالم الله، وملء هذا المكان بصورة لا يستطيع أى إنسان آخر أن يملأه بها. لا يستطيع أى فرد آخر أن يشارك فى هدفك الخاص أو يخلقه ويتبناه. ولا تستمد هذا الهدف الخاص من خارج ذاتك. ومادمت تعرف العالم بوصفه واحداً، وتقصد احتلال مكانك الفريد فيه، فإن إرادة الله يكون قد تم التعبير عنها بصورة واعية. وتجد كل حياة فى هذه الإرادة معناها الفريد طالما كانت إرادة واحدة. فتنسب نظريتنا للذات صفة الفرد الحر، ولكنها تؤكد أنها لا تحصل على هذه الصفة إلا من خلال علاقتها بالله، وعدم النظر لها فى أية لحظة من لحظات الزمان بوصفها واقعة مستقلة بذاتها.

---

(١٠) جوته يوهان (١٧٤٩-١٨٣٢) شاعر وروائى ألمانى، أهم مؤلفاته رواية "آلام فرتر" ١٧٧٤، مسرحية "أجمونت" ١٧٨٨، "مراثى رومانية" ١٧٨٨، "هرمان ودوروتيا" ١٧٩٧ "فنلمان وعصره" ١٨٠٥، "الرحلة الإيطالية" ١٨١٧، "رينا الثعلب" ١٧٩٤، "فاوست" ١٨٠٨، "الشعر والحقيقة" ١٨٣٣، "ديوان الغرب والشرق" ١٨١٩، "فليهم مايستر" , ١٨٢٩ (المترجم).

(٢)

نأتى بعد هذا التعريف للصورة العامة "لوجود الذات" إلى سؤال أجلنا الإجابة عليه فى المحاضرة السابقة ويعد على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لموضوعنا. ما العلاقة بين نظريتنا عن الذات الإنسانية الفردية ونظريتنا العامة عن الطبيعة وعملية التطور؟ إذا كان الفرد معروفًا فى مجال خبرتنا بوصفه نتاج الطبيعة وعلاقاته الاجتماعية، فما الجزء المتعلق بأصله الزمنى ولا نستطيع ملاحظته من خلال خبرتنا العامة بالطبيعة؟ من الواضح أن إجابتنا على هذا السؤال تمثل محاولة لربط نظريتنا فى الذات بتفسيرنا السابق لعملية التطور، وتشكل فى الوقت نفسه ذروة مذهبنا فى الطبيعة واختباراً لصحة آرائنا حول الذات. لقد أصبح لدينا الاستعداد الآن للبدء فى إجابة هذا السؤال.

يتضمن الاعتراف الصريح بالأصل الطبيعى للذات، ودراسة علاقتها بالعالم الطبيعى التخلى عن وجهة نظرنا المثالية والبعد عنها. ويبدو القول "إن العالم يجسد التعبير عن إرادتى وهناك زمن ماض لا متناهى لم أكن موجودًا فيه" أمرًا من الصعب تصديقه ومتناقضًا فى الوقت نفسه. ومع ذلك، نستطيع القول إن مناقشتنا للمقولة العامة للخبرة، ونظريتنا المثالية عن الزمان، ومقارنتنا بين الذات الفردية والذات المطلقة فى كليتها، قد مهدت الطريقة لفهم هذا الأمر والقضاء على تلك الصعوبة. رأينا حين درسنا مقولات "الوجوب" كيف ولماذا ترغب إرادتى دائمًا الاعتراف بما لا يشكل التعبير الزمنى الحاضر لها، أى تعترف بشىء ليس نابعًا منها. ووفقنا فى نظريتنا عن الزمان بين واقعة اعترافنا بالزمن الماضى البعيد وتأكيدنا بأن كل الوقائع الزمنية تكون كلها حاضرة أمام المطلق دفعة واحدة. وحين طورنا مفهوم الذات الإنسانية وضحنا حاجتنا لوجود الآخرين كشرط لوجودنا فى "المطلق". لا يمكن تحقيق هدف حياتنا إلا من خلال وجود الأفراد الآخرين وتنوعهم. وكما يجسد الخصم فى المباراة إرادتى فى اللعب معه، ويحقق فرصتى فى الشعور بذاتى من خلال تجسيده لإرادتى فإن الذات الخاصة لا تكون ذاتًا إلا من خلال المقارنة مع الذوات الأخرى والاعتماد عليهم. تجد ذاتها مجسدة فى حيوات فردية أخرى غير حياتها. كذلك لاحظنا، أن هذه الذات الخاصة لا تستطيع

أن تحقق إرادتها فى خطة زمنية محددة، إلا إذا افترضت مسبقًا وجود عالم معين من الوقائع الكاملة كأساس لأى فعل حاضر من أفعالها. ويكون هذا العالم الذى تتم رؤيته بوصفه التعبير الكامل للإرادة منتميًا للماضى. إذ يجسد الماضى أيضًا وبطريقة خاصة إرادتى الحاضرة، وذلك بسبب أن الماضى واقعة لا تقبل الإلغاء وبالتالى أستطيع افتراض وجودها مسبقًا كنقطة بداية لأية خطة زمنية جديدة أضعها. وهكذا نلاحظ أن اعتماد إرادتى الحاضرة فى جوانب عديدة على النظام الاجتماعى والطبيعى والزمنى ليس مسألة واقعية فقط وإنما مطلب ضرورى لمذهبنا المثالى.

(٣)

قبل مناقشة كيفية ظهور الصور الجديدة للحياة فى الزمان والتطور الزمنى لهذه الصور الذاتية الفردية من الضرورى استرجاع ما قاله مذهبنا عن شمول المطلق لنفوس متعددة وتعبيره الزمنى عنها كلها. وحينئذ نستطيع أن ندرك بالتفصيل كيف تظهر الصور الجديدة من الحياة فى الزمان.

سبق أن وضحنا فى نقدنا للتصوف فى السلسلة الأولى لهذه المحاضرات "أن الهدف الذى ليس هدفًا لعملية واقعية حقيقية تكون قيمته ضئيلة ومحددة"[١١]. أصبح "المطلق" من وجهة نظرنا هدفًا أى تحققًا لهدف. وأكدنا أيضًا على ضرورة مطابقة أى "هدف" فى المطلق لهدف أو قصد يكون موجودًا فى العالم الواقعى للمطلق ذاته. ويكون هذا الهدف متميزًا بوصفه يسعى للتحقق بسبب تحققه فى هذا الكل أو المطلق. ولقد تأسس ذلك الاستنتاج من خلال دراستنا "للمحدود" أى من خلال طرق إدراكنا لوحدة الواحد والكثير فى وحدة الوعى المطلق. ترتب على هذا المبدأ أن الحياة المطلقة أمكن تعريفها فى المقال الملحق[١٢] بوصفها نسقًا ذاتى التمثيل. تحقق كل "واقعة" فى هذا النسق

The World and The individual, p. I, Lecture v, p. 193. (١١)

Ibid., Supplementary Essay, p. 515. (١٢)

هدفًا. ويكون "الوعى" بهذا الهدف "واقعة" منفصلة ومميزة عن "التحقق" ومطابقة له. بينما يكون هذا "الوعى" ذاته من ناحية أخرى وبوصفه واقعة منتمية لنسق المطلق بدوره تحققًا لهدف آخر. ويكون هذا الهدف الآخر بمعنى معين نتيجة لفعل معين قد أدى إليه. وهكذا إلى ما لانهاية. ويعد هذا الوعى "بالهدف" منفصلاً عن التحقق. وحين ينظر له فى ذاته يعبر عن رغبة أو عن شعور بالنقص وعدم الرضا. لذلك تضم الحياة المطلقة عدداً لا حصر له من المساعى والرغبات التى تعد كل واحدة منها عبارة عن "وعى بالنقص". نوع من الوعى المحدود (فكرة ناقصة) يسعى لتحققه النسبى فى "فعل" محدود آخر أو "حالة" أو "شىء". لا يمكن تحقيق الكمال إلا من خلال وجود مثل هذا الوعى المحدود. وإذا رفضنا هذه الفكرة لا نجد أمامنا إلا التصوف بوصفه البديل الوحيد أى لا نجد أمامنا إلا "العدمية". كذلك كما وضحنا فى المقال الملحق، إن النسق "ذاتى التمثيل" فى اتجاه معين يكون أيضًا ذاتى التمثيل فى اتجاهات عديدة لا حصر لها. يكون الوعى بالنسق فى كل "اتجاه" من هذه الاتجاهات ذاتية التمثيل متميزًا عن الوعى بالنسق فى الاتجاهات الأخرى طالما أن أى اتجاه يتضمن سلسلة من الأفعال والمساعى الإرادية تجاه تحقيق هدف معين. وبالتالى، وكما أوضح المقال الملحق أيضًا، أن كل من يدرك "المطلق" بوصفه ذاتًا يدركه باعتباره شاملاً[(١٣)] لمجموعة متنوعة من النفوس العديدة والمتصلة ببعضها البعض والمتداخلة. تمثل كل ذات فيها كلية "المطلق" بطريقتها الخاصة من خلال وحدتها. من الواضح أن بنية الحياة المطلقة لا يمكن أن تتم إلا من خلال أنماط عديدة لا حصر لها من المساعى والأهداف والتحققات التى تتلاحم وتتشابه بصورة معقدة لحد كبير. لذلك علينا أن ننظر للمطلق بعيداً عن أى مذهب خاص بالتطور بوصفه مركبًا من مجموعة من النفوس المتداخلة والتى تؤثر فى بعضها البعض.

ليس هناك ضرورة حين نقول بتنوع الأهداف المحدودة والأنساق العديدة المشكلة منها، لافتراض كما فعلت معظم المذاهب المثالية، وجود مبدأ معين للانقسام الذاتى الأعمى

---

(١٣) انظر السلسلة الأولى من هذه المحاضرات ص ٥١٥ وما بعدها.

داخل المطلق، بوصفه أساسًا لانفصال الكائنات عن مصدرها الإلهى أو سقوطها. قد يكون "المسعى" أعمى ومختلفًا عن التحقق حسب طبيعته، ولكنه وفقًا لافتراضنا يوجد فى الحياة المطلقة بوصفه جزءًا له قيمته. رأينا أن أى "حاضر" زمنى بالمعنى الذى حددناه فى المحاضرة الثالثة يعد تعبيرًا عن خبرة بالمحدود وعن شعور بحالة من عدم الرضا. "المسعى" فى حد ذاته يعنى عدم الوصول للهدف. تبين اللحظة الزمنية لنا أن القضية "يتم اليوم البحث عن المثل الأعلى ولا نجده" تتسق تمامًا مع القضية التى تقول "يتم العثور على المثل الأعلى فى الأبدية". ليس هناك سبب لافتراض أن "المطلق" يستطيع رؤية المثل الأعلى الذى يتم اليوم البحث عنه. ولذلك لا يكون "المطلق" متصلاً مباشرة بالمسعى الفاشل أو مشاركًا فيه. الواقع، أن المسألة من وجهة نظرنا تأتى على خلاف ذلك. إذ لابد أن تشمل "البصيرة المطلقة" كل ما نلاحظه ونعايشه حين نسعى اليوم للبحث عن المثل الأعلى حتى تمتلك هذه البصيرة المعرفة الأبدية حين ندركه أو حين يتحقق الهدف الذى نسعى إليه. لا يكون "المسعى" متحققا لدى البصيرة المطلقة فى اللحظة التى نبحث عن تحقيقه دون جدوى وإنما تفشل فى تحقيقه تمامًا مثلنا فى هذه اللحظة الزمنية المعينة. يكون فشل هذه اللحظة الزمنية الشرط الأساسى لنجاح الإرادة الأبدية المعبر عنها. فكما وضحنا، لا تحقق "لهدفٍ" دون السعى له. لذلك لا يهمل "الوعى الأوسع" "الوعى الناقص" أو "الأقل" ويعطى له مكانة فى الكل الشامل.

تقدم لنا وحدة الوعى فى خبرتنا المحدودة والضيقة نماذج عديدة يستطيع فيها الوعى فى لحظة واحدة أن يتجاوز الصراع والتناقض بين الاتجاهين المتعارضين أو ضمهما فى فعل واحد أى الجمع بين السعى والهدف، والجهل والمعرفة، والهزيمة والنصر. فمثلاً يربط الرجل الذى "يتوقع غير المتوقع" فى وعى واحد وفى اللحظة التى يحدث فيها الحدث المفاجئ، بين معرفة هذا الحدث المفاجئ والشعور البسيط بملاحظته. يتفق الحدث بسبب حدوثه المفاجئ مع توقعاته. فمثلاً يُشكل توقع المفاجآت متعة كبيرة لا ينساها الإنسان فى حفلات الكريسماس. فحين ينقض الأطفال على صناديق الهدايا ويفتحونها، يشعرون فى لحظة واحدة بالرغم من قصر مدة الوعى، بأنهم يضمون فى وعى واحد دفعة واحدة (بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه فى

المحاضرة الثالثة) الفرق بين "التوقع" و "الاكتشاف". وتعد هذه اللحظة بالنسبة لهم من أمتع اللحظات. بسبب ضم الوعى "الحيرة والحل" فى لحظة واحدة، و "التوقع" و "الحدث" فى وقت واحد. إذا كنت تشعر بالعطش فى أرض جافة ووصلت إلى عين ماء فإن هذه الخبرة تصبح أكثر الخبرات اكتمالاً أى اللحظة التى أكون بها شاعراً بالعطش وأشرب الماء الذى بحثت عنه وتألمت بسببه. يرى أحد علماء النفس الحديث أن جانباً كبيراً من متعة "اللعبة" يكمن فى وعى اللاعب بما يسمى الخداع الذاتى(١٤). وتعد متعة مشاهدة المسرح من هذا النوع. وتشير لعب الأطفال والعرائس الصغيرة إلى إحساس الأطفال بالحالة الفعلية نفسها. وتعتبر حالة "الوعى بالخداع الذاتى"(١٥) لحظة يضم "العقل" فيها الجهل والمعرفة، والاعتقاد وعدم الاعتقاد فى فعل واحد. ويعد الاستسلام للصيغ النظرية التقليدية، وبالأخص الاستخدام الصورى لمبدأ التناقض بدون فحص دقيق وتدبر، المسئول الأساسى عن عدم اعتراف البعض بهذه التعقيدات الواضحة التى تضمها وحدة وعينا المحدود. أستطيع حين أشاهد مسرحية "عطيل" الشعور بالوهم الشديد الذى وقع فيه "عطيل"، وأرى أيضًا الطريقة التى خدعه بها "إياجو"، وأستطيع فى الوقت نفسه كمشاهد تقديم نظرتى النقدية للموقف كله(١٦). أستطيع كإنسان عاقل (عن طريق البرهان غير المباشر) تقدير قوة الحجة التى أرفضها ولا أوافق عليها أو إبداء رأى فى فكرة لا أقتنع بها وأعطى لها أهمية جديدة أو التفكير فى معنى الأحكام المنفصلة المتضمنة فى أسباب ونتائج الأحكام الافتراضية فى الوقت الذى أستطيع فيه إدراك معنى مختلف تماماً حين يتم الربط بين هذه الأحكام.

لقد طبقت ما توضحه هذه الحالات الخاصة بوعينا المحدود وما تتصف به على "المطلق". وأكدت أن كل أنماط الوعى المحدود "الجاهلة" الساعية، المهزومة، الخاطئة، "الزمنية" الضيقة، الخاصة بنا تكون حاضرة من وجهة نظر المطلق، ولكنها تكون مصحوبة

---

(١٤) Groos, in discussing the psychology of play, in his "Spiele der Theire R. 308 and Spiels des Menschen. P. 164.

(١٥) "الخداع الذاتى الواعى" Conscious self-deception (المترجم).

(١٦) يشير "رويس" إلى مسرحية "عطيل" إحدى مسرحيات الكاتب الإنجليزى شكسبير (المترجم).

بمعرفة للمشكلات وحلولها، وبتحقيق الأهداف، والانتصار على الهزائم، وتصحيح الأخطاء، وبالكل النهائى للعمليات الزمنية، وبالتكملة النهائية لكل شيء ناقص.

ليس هناك سبب للسؤال، بعد اكتشافنا أن "المطلق" لكى يكون كاملاً يجب أن يضم "المحدود" عن كيف يبدو هذا المحدود منفصلاً عن المطلق؟ إذا كان "المحدود" يعنى الانفصال فإن هذا الانفصال يعنى من وجهة نظر المطلق الاتحاد أيضًا والوحدة. وإذا كنا فى وعينا نشعر بالرغبات والجهل فإن المطلق أى ذاتيتنا الكاملة تشعر بكل ما نشعر به وفى الوقت نفسه بكل ما يحقق مساعينا ويقضى على جهلنا. فإذا ما أصر أحد على السؤال "عن ما الذى يفصلنا عن المطلق ويُضيّق نطاق وعينا؟ نجيب بأن ضيق الوعى يجب أن يكون موجوداً داخل الحياة المطلقة حتى يكون "المطلق" كاملاً. إذا صحت هذه النظرية لا نحتاج لمبدأ جديد نفسر به سبب سقوط النفس أو نجيب به على سؤال "أفلاطون" عن سبب سقوط النفوس من عند الله[١٧]. من وجهة نظر "المطلق" لم تسقط النفوس وإنما تحيا كما هى داخل الوحدة المطلقة. أما من وجهة نظرها فإنها ترى نفسها منفصلة وهبطت لأنها (بوصفها محدودة) ليست إلا الجانب الساعى، وليست الهدف المتحقق الكامل والنهائى. ترى نفسها جهلاً جزئيًا وليست معرفة كاملة. تحاول الانتباه إلى هذا أو ذاك ولا تستطيع الانتباه للكل الذى يمثل فى المطلق الانتباه الكامل والشامل. تدرك أنها مجرد مراحل فى العملية الزمنية، وليست لديها البصيرة الأبدية الشاملة التى لا يتصف بها إلا المطلق. وبالتالى، يتأسس الاستدلال العام على وجودها على حقيقة أن إضفاءها يعنى اختفاء الإرادة المطلقة التى تضمها. وإذا لم يكن لها وجود فإن الإرادة المطلقة التى تمثلها لا يمكن أن يتم التعبير عنها.

ويمكن تطبيق ما وصفنا به العلاقة بين المطلق والأفراد الذين يضمهم على العلاقة بين "الذات الأوسع" وحيوات الأفراد الذين تضمهم هذه الذات. فوفق تفسيرنا يجب أن تجد كل ذات جديدة تنشأ فى الزمان مكانها فى ذاتية أوسع وأشمل. وتسمح هذه الذاتية الأوسع من جانبها للذات المتضمنة أن تكون فردية وإرادة لها سلوكها الفردى

---

(١٧) Plotinus, Enn. V, 1, at the bignning.

تجاه العالم. وتتحدد فى الوقت نفسه وبطريقة معينة بصورة مسبقة الشخصية التى تضمها، وتحدد لها مكانًا معينًا فى الوجود. لقد وضحنا فى المقال الملحق البنية الداخلية المنقسمة التى يتضمنها النسق ذاتى التعبير. فكل ذات ما عدا الذات المطلقة تكون متضمنة داخل حياة ذات أوسع، وتحوى بدورها حيوات جزئية داخلها. ويكون وعى هذه الذوات المتضمنة محدداً فى مكان معين من الوجود. وبالتالى، يشكل نمطًا جزئيًا من الوعى. وتكون كل لحظة زمنية من الوعى الذى يجسد مرحلة جزئية فى حياة أى فرد محدودة بالانتباه المباشر لوقائع معينة. يصبح "باقى العالم" معروفًا لهذا الفرد بوصفه خلفية مصمتة وغير منقسمة لوعيه. "تتضمن الذاتية الواسعة كل ما يشمل الذاتية الجزئية. لذلك توجد الذاتية الجزئية. ولا يحتاج المرء لأية مبادئ جديدة يفسر بها بسبب رؤيتها لوعيها فى أى وقت معزولاً عن الذات التى تضمه وتشمله. فلا تكون منفصلة عن هذه الذات الواسعة إلا بوصفها صورة من الوعى تعرف فى صورتها الجزئية فى أى وقت من العالم ككل، ذلك الجزء الذى تشير إليه، والمرحلة التى تحتلها من مراحل هذه الحياة.

لا يمكن تفسير الوجود الجزئى للوعى المحدود إلا بطريقة واحدة من اثنتين. الأولى: فى ضوء المبادئ العامة بمعنى أن الهدف الأبدى لا يحصل على تعبيره الفردى بدون هذا الوعى المحدود. والثانية: فى ضوء العلاقات الجزئية لكل كائن محدود، بمعنى أنه يكون على ما هو عليه كنتيجة لوجوده فى العالم أو وجوده فى الزمن الماضى الخاص بمجموعة من الكائنات المحدودة الأخرى التى تحتاج طبيعتها وأفعالها لوجوده.

من الواضح أنه تعتمد أية محاولة لتفسير الأصل الزمنى للكائن المحدود وتطوره على الطريقة الثانية للتفسير لأننا لا نستطيع أن نقدم تفسيراً لأصل كل الأشياء المحدودة. يصبح السؤال عن ظهور الصور الجديدة للحياة المحدودة سؤالاً عن ما الشروط التى تفسر لماذا فقط فى هذه اللحظة يمكن أن تبدأ أية ذات جديدة فى الظهور؟ لقد سمحت نظريتنا السابقة عن "التطور" بالقول إن الإنسانية ككل نشأت من بعض خبرات لا إنسانية. وحدثت هذه الخبرات قبل ظهور نمطنا الخاص من الذاتية. لم نصف هذه الخبرات بأنها غير واعية، وإنما كان وعيها مختلفًا فى "مدته الزمنية" عن وعينا. ربما

كان وعيها له مدة زمنية أطول أو أقصر من المدة الزمنية لوعينا. ومع ذلك لا يمكن وصف هذه العمليات السابقة لوجودنا بأنها عمليات إنسانية على الإطلاق. و"يعد السؤال" عن كيف أصبحت هذه العمليات سببًا لظهورنا أو تشكل أصلاً لعملياتنا؟ "السؤال الوحيد الذى تستطيع أية نظرية عن تطور الذات أن تبحثه وتحاول الإجابة عليه. نستطيع القول من البداية إن إجابتنا افتراضية ولكنها تتسق مع الحقائق والنظريات التى عرضنا لها حتى الآن.

(٤)

تتجه كل صورة من الذاتية المحدودة مادامت واعية بعلاقاتها بالخطة الإلهية إلى التعبير عن ذاتها فى نشاط متسق مع هذه الخطة. وبالتالى، تمثل أحد مراحل العملية الزمنية التى يحصل بها الوعى الذاتى الإلهى بصورة مباشرة على تجسده الزمنى[١٨]. ولما كانت الخطة الإلهية للحياة فى كليتها نسقًا ذاتى التعبير ومجموعة من المساعى والتحققات، ويعبر كل فعل فيه عن هدف جزئى يحققه، ويوجد فيه لكل واقعة جزئية هدف يتجسد فى هذه الواقعة، فإن الحياة الزمنية الواعية لأى كائن، يعرف علاقته بالله ويسلك وفقًا لها، ويرى أن فعله يحقق هدفه، يجب أن يكون عبارة عن سلسلة من الأفعال والنجاحات. تؤدى كل خطوة فى هذه السلسلة إلى الخطوة التى تليها. لا مكان فيها للحيرة أو التخبط. تنشأ الجدة داخلها من العمليات المتكررة فقط. لا مجال فيها لتغيير خططها ككل أو الحياد عن الخطة الأصلية التى بدأت منها هذه السلسلة. لقد سبق أن رأينا فى المقال الملحق كيف نعتبر "عملية العد" نموذجًا للصورة الخالصة لمثل هذا النشاط المتكرر بوصفه متحكمًا فى عملياته العقلية وفى الأفعال التى تنفذها خبرته. رأينا كيف تولد "عملية العد" دائمًا أعدادًا جديدة لا حصر لها كما وضح

---

(١٨) نجيب فى المحاضرة اللاحقة عن علاقة هذا الجانب من المسألة بمشكلة حرية الإرادة. خاصة السؤال عن ما إذا كان فى مقدور الكائن المتناهى الحر أن يسلك بصورة مخالفة للخطة الإلهية أى يكون حرًا فى أن يخطئ ؟

ذلك من دراستنا لنظرية الأعداد. ونستطيع القول إن ثراء الحقيقة الإلهية كان نتاج عملية تكرارية أو متكررة متسقة تشبه عملية العد. فإذا كان لمثل هذه العملية محتوى عيني، يتكون من مجموعة من الأفعال التى تتسق مع مبدأ، وتسعى لتحقيق مجموعة من المثل العليا، فإن الإرادة التى تعبر عن نفسها فى هذه الحياة تحوى معيناً لا ينضب من الخبرات الجديدة. يشبه نمط حياة هذه الإرادة نمط حياة الملائكة. تخدم الله دائماً دون تردد. تحقق الجديد دائماً فى كل أفعالها. تجسد فى كل مرحلة من مراحل نموها كما يحدث فى عملية العد كل ما سبق حدوثه. يصبح كل فعل جديد من أفعالها حاوياً بصورة مسبقة لكل ما مضى وسبقه فى الوجود. وبذلك يضمن هذا الفعل الجديد تفرده.

من الواضح أن هذه الحياة التى نتحدث عنها حياة مثالية. لا نستطيع القول إن حياتنا شبيهة بها. فالكائنات المتناهية التى نحتك بها فى حياتنا ونعترف بوجودها، لا تنتبه دائماً إلى علاقاتها بالله أو ببعضها البعض. إن هذه الكائنات تسلك بنوع من عدم الانتباه. فقد تعى بالفعل العالم ككل وتعترف بضرورة القيام بفعل ما تجاه هذا الشىء أو ذاك ولكن إرادتها وخطط حياتها لا تكون واضحة لها فى هذه اللحظة الزمنية. كذلك قد تكون واعية بنفسها بالرغم من نقصها. ويظهر هذا النقص فى الوعى الذاتى فى صورة أنشطة متكررة تأخذ صورة عمليات المحاولة والخطأ. وتشكل هذه الأنشطة الجزئية المتكررة مجموعة من العادات الذكية التى تظهر فى البحث عن الخطط، والسعى للحصول على مزيد من العقلانية. ومع ذلك لا تسعى هذه الكائنات من خلال هذه العمليات السابقة إلا للحصول على مزيد من المعرفة بحياتها الخاصة وقدراتها. تسعى لتحقيق ذاتها وأهدافها ومحاولة تنفيذ هذه الأهداف. فإذا كان لمثل هذه الكائنات المحدودة الناقصة أن توجد فى عالم الله فإن وجودها لا يمكن تفسيره وفهمه إلا فى ظل الشروط العامة السابقة. فالجهل، والخطأ، والبحث عن الذاتية، صور مبهمة للخبرة. ولا معنى لها بالرغم من وضوحها. لا يمكن فهمها وإدراكها إلا من خلال علاقتها بالكل. إذا لم تشملها الحياة الإلهية لا يمكن أن تكمل النقص الذى تعانى منه، وبالتالى لا تحصل على الكمال المطلق فى العالم الأبدى. لذلك من الضرورى أن نفترض مسبقاً حدوث مثل هذه العمليات المحدودة أى عمليات البحث والسعى وعدم الإشباع والأنماط

الناقصة. السؤال الذى يفرض نفسه الآن: إذا كانت هذه الصور من السعى المحدود موجودة، كيف تنتج منها صور جديدة أى كيف تظهر نفوس جديدة من خلال وجودها؟ ما الذى يوجد فى طبيعتها ويجعلها منتجة لأنماط جديدة من الفردية؟

يترتب على هذا السؤال سؤال آخر عن طبيعة هذه الصورة الجديدة أى ما الذى يشكل الصورة الجديدة من الحياة والخبرة؟ ما طبيعة الصورة الجديدة من الذاتية؟ تعنى الصورة الجديدة من الذاتية ببساطة ظهور (كما يحدث فى حياتنا) نمط جديد من الاهتمام بالعالم، وبالله، وبإيجاد طريقة جديدة للتعبير الذاتى. لذا لا تعنى الفردية الجديدة شيئًا جديدًا بل نمطًا جديدًا من الحياة. نوعًا جديدًا من هدف الحياة. وجود تجسد فردى جديد فى الخبرة بأفعال محددة. سبق أن رأينا بالفعل حين درسنا تطور "الأنا" التجريبى داخل نطاق خبرتنا الإنسانية، كيف يستطيع أى نوع جديد من الذاتية أن ينشأ. وبدورنا الآن أن نقوم بالتعميم كى نرى كيف تحدث عملية مشابهة لهذه العملية فى صورة كلية وتؤدى إلى تطور الوعى المحدود وإيجاد أنماط جديدة.

(٥)

لاحظنا فى المحاضرة الثانية كيف يتخذ الوعى المحدود نظرة مزدوجة لعلاقاته بالعالم. وقدمت هنا هذه النظرة المزدوجة حين فسرنا طبيعة الأشياء مفهوم المقارنة بين عالم الوصف وعالم التقدير. لا يهمنا الآن المذاهب والنظريات عن العالم التى يمكن أن تظهر فى أى عقل محدود من التأكيد على هذا الجانب أو ذاك من المقارنة التى نتحدث عنها، وإنما علينا أن نتوقف لحظة للتأكيد على أن هذه النظرة المزدوجة للأشياء التى يميل جهل الكائن المحدود للتمسك بها، لها تأثير مهم على "تخليق" أو ظهور أنماط جديدة من النشاط. قد نسترجع الآن كيف ذكرتنا عملية مراقبة القط الكسلان للسناجيب باستغراق العلماء فى وصف الظاهرة[١٩]. ورأينا بسهولة مدى التأثير غير المباشر

(١٩) راجع المحاضرة الثانية (المترجم).

لعملية "الاستغراق" فى دراسة عالم الوصف على الحياة الإنسانية والسلوك. ومع ذلك يظل هناك جانب آخر لهذا الميل يجب أن نوضحه بالتفصيل.

حين يدرك أى كائن محدود "نفسه" ويعرف بصورة عامة أهدافه فإنه يقرر الحصول عليها بالتعبير الذاتى المباشر ويستجيب لعالمه بطرق محددة. أما حين يشعر بالرغم من ذكائه بعدم قدرته على الفعل بصورة مباشرة فإنه يلجأ إلى حالة المراقبة والتمييز التى يحاول فيها، وكما سبق أن لاحظنا، أن يبحث عن موضوع جديد يقع بين أى موضوعين من الموضوعات التى ينتبه إليها(٢٠). يعد هذا البحث عن "البينية" فى حد ذاته نشاطًا متكررًا أو مصحوبًا بخطة لتكراره. يختلف عن ما نسميه طريقة مباشرة للفعل فى التعامل مع الخبرة. يعتبر نشاطًا لا يوجهه شىء إلا الانتباه لموضوعات الخبرة ومحاولة التفرقة بين موضوعاتها. وبالتالى، يعتبر نشاطًا معارضًا لخطط الفعل المباشر التى تكون حاضرة بالفعل فى هذه الحياة التى تبحث عن الفروق وتحاول التمييز. إذ يحاول هذا النشاط أن يبحث بصورة عشوائية عن هذه الواقعة أو تلك. ويسعى لتشكيل مجموعات جديدة من سلاسل الموضوعات المرتبطة ببعضها. السؤال الآن: كانت "المحاكاة" حين درسنا أصل "الأنا التجريبى" فى محاضرتنا السابقة المصدر الرئيسى لظهور الأفكار الجديدة التى أدت إلى ظهورها، فما الأساس الذى تقوم عليه كل عمليات "المحاكاة"؟ أولاً: تقوم على اهتمامنا بالمقارنة والتمييز بين أفعال الآخرين وأفعالنا. وثانيًا: تعتمد على الاهتمام عن طريق المحاولة والخطأ بإيجاد نمط جديد من الأفعال التى تتفق مع النموذج الذى نحاول تقليده، ويختلف عن أنماط أفعالنا قبل قيامنا بعملية "المحاكاة".

نستطيع أن نرى بوضوح أن عملية "المحاكاة" التى أعدل بها سلوكى كى يتطابق مع سلوك جارى، تعد فى حد ذاتها عملية بناء لشىء جديد يقع بالمعنى الفنى بين سلوك النموذج الذى أقلده وأفعالى السابقة. فقد أقصد قبل التأثر بعملية "المحاكاة" هذا الفعل أو ذاك. أما حين أقع تحت تأثير النموذج فإنى أسعى للاقتراب من طريقة

---

(٢٠) يتم استخدام كلمة "بين" فى هذه الفقرات بالمعنى "الفنى" الذى تم شرحه فى المحاضرة الثانية.

سلوكه. لا تعنى "المحاكاة" قيامى بتكرار سلوك النموذج. فالمحاكاة نوع من الإبداع التجريبى، محاولة لمعرفة خطة جديدة، وتقليد سلسلة تجريبية من الأفعال. ينتج عن محاولات "المحاكاة" وعملياتها "أن العالم يبدأ فى احتواء نمط جديد من السلوك يقع بين نمطين سابقين". إذا نظرت لهذين النمطين بوضعهما متساويين فإن السلوك الجديد يكون مساويًا لهما. أما إذا نظرت للسلوك الجديد باعتباره مختلفًا عن النمطين السابقين فإنك تحدد لوعيك بصورة واضحة الفرق بينهما واختلافهما. ينتج عن ذلك اكتساب عالم وعيك تعبيرًا جديدًا عن العلاقة بين الوحدة والكثرة. إذ يظهر كما سبق أن لاحظنا، حين ناقشنا علاقة "البينية"، أن الاختلاف بين السلوكين أى بين سلوك المقلد وسلوك "النموذج"، قد أصبح اختلافًا فى المراحل داخل السلسلة نفسها بسبب تدخل فعل المحاكاة بين هذين النمطين من الأفعال. بات "الثالث" المكون من النماذج الثلاثة للأفعال أى الأنشطة الأصلية للكائن المقلد، وأنشطة النموذج، وفعل المحاكاة نفسه، ثالوثًا من الأعضاء المتصلين ببعضهم البعض حيث يقع الطرف الثالث بين الطرفين. بالتالى يكسب العالم المتناهى وعيًا جديدًا بنمط جديد من وحدة حياته الخاصة.

لا تنمو أية ذات فردية إلا عن طريق عمليات المحاكاة للعديد من النماذج. ويتصف كل فعل جديد من أفعال عملية المحاكاة بأنه وسيط بين واقعتين منفصلتين. ينتج عن ذلك أن الفرد الجديد أو حياة الذات الإنسانية التجريبية تصبح عبارة عن سلسلة ناتجة من المتوسطات أى سلسلة من المتوسطات، ومن عملية تأسيس آلى لطرق جديدة لتكوين "الثالوث". وتؤدى كل نتيجة من نتائج المحاكاة إلى تأسيس نوع من العمليات التكرارية التى تجعل الفعل الجديد بمجرد اكتشافه يتجه إلى تكرار نفسه فى أفعال جديدة من نمطه. ولما كانت الإرادة التى أدركت هدفها تفترض أفعالها الصورة التكرارية، فإن البدء فى القيام بأفعال جديدة يجعل النشاط التقليدى يتجه إلى تكوين صور جديدة من التعبير الذاتى.

وبالإضافة إلى عمليات المحاكاة للبيئة الاجتماعية، والأنشطة التكرارية التى يكتشف بها الفرد ما يفعله، وسعيه للجدة وإلى وقائع جديدة فى سلسلة التمثيل الذاتى، نجد هناك مجموعة من عمليات المحاولة والخطأ التى تساعد فى نمو الفرد. فحين نحيا

وسط ظروف جديدة تلعب عملية المحاولة والخطأ دوراً كبيراً فى الحياة الأولى لأى عقل إنسانى. وفى هذه الحالة لا يكون الكائن واعيًا بأية خطة وجاهلاً، ولا يجد نموذجًا اجتماعيًا يهتدى به. يظل يسلك بطريقة عشوائية ووفق غرائزه حتى يكتشف عن طريق الصدفة خطة يبدأ فى تنفيذها بصورة متكررة. دائمًا ما يحدث هذا حين يبدأ الطفل فى تعلم الزحف ثم الوقوف ثم السير. ولئن حازت دراسة هذه الطريقة لاكتساب العادات الجديدة باهتمام العلماء أكثر من اهتمامهم بدراسة عملية المحاكاة المعقدة، والاستفادة منها فى اكتشاف أماكن جديدة وتعلم أشياء جديدة، إلا أننا نفضل دائمًا عملية محاكاة النماذج الاجتماعية.

كذلك لوحظ أن السلوك الجديد الذى نتعلمه يتم عن طريق إيجاد شىء جديد يوجد بين هدفنا الذى نسعى إليه ونمط سلوكنا الحالى. فحين نشعر بعدم الرضا ندرك أن هناك طريقة للفعل يمكن أن نرضى عنها إذا اكتشفناها. وتتمثل هذه الطريقة فى البحث عن "شىء" يقع بين الهدف غير المعروف ووضعنا الحالى، وأن هذا الشىء بمجرد اكتشافه يحقق الإشباع للإرادة أى بوصفه جهداً نحاول الوصول به لهدفنا حتى بالرغم من أنه قد لا يحقق الإشباع الكامل. لذلك نخلص إلى أن كل أفعالنا تضم عملية خلق وسائط جديدة بين نقطة البداية والهدف. ويتم ذلك دائمًا عن طريق عملية المحاكاة، وإن لم تتوفر فعن طريق الانتباه العشوائى لوقائع جديدة.

لذا يتضمن نمو أية ذات جديدة فى عالم حياتنا الواعية فى كل خطوة مقارنة بين طريقتين محددتين لرؤية العالم وبين نوعين من السلاسل الناتجة. وقد سبقت دراستنا لنمط هذه المقارنة حين قارنا بين بنية "عالم الوصف" و "عالم التقدير". فإما يهتدى الفرد إلى ما يفعله وفقًا لبصيرته أو يحاول بشكل عشوائى أن يميز فى الخلفية الواسعة للعالم، مجموعة الوقائع التى يحقق له اتحادها سلسلة واحدة. يستطيع عن طريق معرفة الوسائط فهم بيئته والإحساس بكيفية علاقة الوحدة بالكثرة، ورؤية ما يجب عليه القيام به. فى حالة اتباع المرء للطريقة الأولى من هاتين الطريقتين، تكون لديه رؤية لعالمه. يعى ما يحدث فيه ويمتلك خطة بوصفه ذاتًا. تتشكل حياته فى القيام بفعل ما يجب عليه القيام به المرة تلو المرة وفق خططه الواعية. بذلك يستطيع أن يحقق مراحل

جديدة لحياة التمثيل الذاتى. أما فى حالة اتباعه الطريقة الثانية فإنه يكون مستقبلاً وليس بنّاءً. يبحث بين الوقائع. ولا يتحقق نجاحه إلا بالتكوين التجريبى لمجموعة من الحدود الجديدة وإدخالها فى سلسلة معينة من الوقائع. يؤدى اتحاد هاتين الطريقتين أو الاتجاهين إلى ظهور مستمر لمراحل جديدة للوعى الذاتى. تشكل الطريقة الأولى مصدراً رئيسيًا لصور التعبير الذاتى الجديدة. وتحقق الطريقة الأولى نوعًا من الجدة فى النتائج مثلما يحدث فى سلسلة الأعداد.

نستطيع بعد ملاحظة هاتين العمليتين داخل عالم وعينا الإنسانى أن نقوم بتعميم هذه الملاحظة. نستطيع أن نفترض أن عملية نمو الصور الجديدة من الوعى فى الطبيعة تشبه نمو الأنواع الجديدة من الخطط والأفكار والذاتية فى حياتنا الخاصة. ويمكن أن نعتبر الحقائق التالية دليلاً عامًا على قيمة هذا الفرض:

تبين السلاسل التى تتشكل منها أنماط الحياة التى نعرفها فى الطبيعة حدوث نوع من النمو التدريجى لمجموعة من الصور الجديدة من داخل مجموعة من الصور القديمة. نستدل على هذه الصور الجديدة حين نلاحظ ظهور طريقة جديدة للسلوك بين الظواهر الطبيعية فى العالم، والظهور التدريجى لمجموعة من الوظائف الجديدة. ويعد ظهور نمط جديد من السلوك بين الظواهر الطبيعية دليلاً على وجود حياة فردية جديدة. توجد فى عملية الوراثة العديد من الحالات التى يفسرها العلم بوصفها اتحادًا جنسيًا بين الخلايا سابقة الوجود. وتتصف كل خلية من الخلايا التى يتطور منها الكائن الجديد، كنتيجة لهذا الاتحاد الجنسى، وفى كل فئة من الفئات، بصفات يمكن القول إنها تقع بين صفات خلايا الوالدين. وبالتالى، تقع صفات الكائن الجديد والوظائف المترتبة عليها بين صفات الكائنات السابقة على وجوده. ويصبح الفرد الجديد حلقة وصل جديدة فى سلسلة من الصور الممكنة لنوعه، ونمطًا فريدًا فى النوع الذى ينتمى إليه. تشبه عمليات التولد الجنسى فى هذه الحالات عمليات "المحاكاة" الواعية. إذ تعنى المحاكاة (ليس بالنسبة للكائن الحى ككل وإنما فى حالة قيامه بفعل إرادى واحد) ظهور عملية جديدة من الاتحاد الواعى بين عمليتين سابقتين وتأثيرهما. فتقع العملية الجديدة فى حالة "المحاكاة" بين العمليتين الأصليتين السابقتين. وينتج من الاتحاد الواعى بين اللحظتين

السابقتين فعل جديد. يوجد بينهما ويحافظ فى الوقت نفسه على التمييز بينهما. ونستطيع القول إن التولد الجنسى يحدث بالطريقة نفسها أى ينتج من اتحاد كائنين فى كائن جديد يقع بينهما.

كذلك نلاحظ في بعض الأحيان ظهور أفراد جدد دون تزاوج جنسي. وتمثل عملية تكاثر الخلايا نموذجًا واضحًا لمثل هذه الحالات. إذ ينتج فيها دائمًا كائن جديد. ونلاحظ أن هذه العمليات الخاصة بالتكاثر تكرارية. تعتمد الجدة فيها على كل النتائج السابقة للعملية المتكررة نفسها. تحدث العملية حين تبدأ الخلايا فى الانقسام. وتأخذ الخلية الجديدة مكانها فى الكل الذى يتكون من مجموع الخلايا السابقة. وتستطيع فى الوقت نفسه أن تكيف نفسها لبيئة تختلف عن تلك البيئة التى تحدث بها الخلايا السابقة. من الواضح أن هذه العملية تشبه تمامًا فى بنيتها ونتيجتها العمليات المتكررة للإرادة الواعية التى تكتشف ماذا تفعل. ثم تقوم بتكرار ما تفعله المرة تلو الأخرى. وتعتمد درجة وضوح هذه النتائج أمام الإرادة على درجة الوعى التى تكون قد وصلت إليها. ومع ذلك لاحظنا أن هذه العمليات التكرارية من الأمور العادية فى عالم التقدير. ونعرفها بوصفها المصدر الرئيسى للجدة فى سلوكنا. وتساعدنا على تكوين سلاسل منتظمة من التعبيرات الذاتية.

كما توضح عملية ظهور الأفراد الجدد وتطورهم ما نسميه بعملية "التكيف التدريجي مع البيئة" عن طريق مجموعة من النماذج الجديدة فى البنية والوظيفة. ونلاحظ التشابه هنا أيضًا بين ما يحدث فى هذه العمليات العضوية المعقدة وما يحدث عند وعينا بالفنون الجديدة أى ما نسميه بطريقة "المحاولة والخطأ". لا تعد العمليات التى نلاحظ حدوثها فى سلسلة وقائع الكائنات الحية من نمط العمليات التكرارية، وإنما من نمط العمليات التى يتم فيها إتمام صور جديدة فى سلسلة معينة من المراحل التى تقع بين الحالة الأصلية للكائن العضوى وهدفه المثالى للتكيف مع البيئة الذى لا يصل إليه أبدًا.

هناك إذن نوع من التطابق بين نمو الكائنات الحية الجديدة وتطورها فى العالم الظاهرى وبين ظهور صور جديدة من الذاتية ونموها فى الحياة الواعية. فهل يمكن

القول بوجود تشابه أيضًا بين ظاهرة فناء الكائن الحى والتوقف الزمنى لعملية معينة من عمليات الوعى؟

يعتبر الاتجاه نحو التمييز الذى يؤدى إلى ظهور تصورات عالم الوصف فى وعينا واحداً من اتجاهين تحددهما علاقتنا المحدودة بعالمنا. ويعد هذا الاتجاه اتجاهًا ثانويًا يخضع لاتجاهنا، للتعبير المتكرر عن هدفنا حين نعرف ماذا "نفعل" أو ما "يجب علينا فعله" لتحقيقه. لا نحتاج القيام بعملية التمييز لظواهر جديدة مادمنا ندرك عالمنا بإرادة واحدة واضحة. ويعد العلم الوصفى تابعًا لحياة الإرادة. ويتوقف البحث فى هذا العالم "أى فى الخلفية"[٢١] عن وقائع جديدة حين يكون لدينا تعبير ذاتى ناجح ننشغل به ونحاول تنفيذه.

يترتب على ذلك أن كل أفعال التمييز والتفرقة، والمحاكاة، والمحاولة، والخطأ، ومحاولاتنا التجريبية للحصول على مزيد من الوضوح، تخضع لعملية انتقاء مستمر من جانب خططنا الواعية بالفعل المتكرر أو ما يمكن تسميتها بالدوافع العملية الموجهة لحياتنا. إذ نقوم بهذه المحاولات التجريبية من أجل تأسيس خطط جديدة للفعل، إن لم تكن هذه الخطط لدينا بالفعل. وحين تكون لدينا خطط للفعل لا نسمح بتكوين خطط جديدة للفعل بين مراحل الخطط الموجودة بالفعل إلا إذا كانت هذه الخطط الجديدة غير متعارضة مع الخطط التى لدينا بالفعل.

كذلك يكون الوضع بالنسبة للطبيعة. إذ تخضع تنوعات الحياة العضوية التى تتم بعمليات تشبه عمليات المحاولة والخطأ والمحاكاة إلى "عملية انتقاء" مستمرة من جانب "البيئة". وتعنى "البيئة" وفق تفسيرنا الخاص للطبيعة جزءًا من الطبيعة له صفات ثابتة بالفعل. أجزاء من الطبيعة بات لها عادات ثابتة أى صورة مستمرة متكررة. حيث تصبح إرادة القيام بالفعل نفسه بصورة متكررة صفة مميزة للوعى المحدود الذى نفترض تجسيد هذه "الأجزاء من الطبيعة" له.

---

(٢١) المقصود فى خلفية الوعى أو الجزء غير المنتبه له فى وعينا (المترجم).

يبين هذا التطابق لنا أن نمو "ذاتية جديدة" فى حالة وعينا الخاص أو ظهور صور جديدة من الحياة فى الطبيعة، عبارة عن عملية تخضع فى كل مكان لعملية "انتقاء". حيث يتم بهذه العملية قبول أو رفض الاتجاهات الجديدة وفقًا لعلاقتها بالاتجاهات السابق وجودها. وأعتقد أن نمو الذاتية الجديدة يصبح ممكنًا بسبب العلاقة المزدوجة بين صورة الوعى المحدودة والمطلقة. فتبحث عن حقيقة تعبيرها الذاتى بطريقتين. الأولى بالتعبير الذاتى النشط والمباشر والمحدد، والثانية بالطريقة التجريبية وبعملية المحاولة والخطأ. فإما أن تنمو عن طريق تكرار "نمط الفعل" الذى يعتبره صورتها مرات ومرات أو عن طريق اتباع السلوك التفريقى الذى يمد حياتنا الواعية بالتصورات التى تشكل نظرتنا لعالم الوصف. وحين يتبع الوعى الطريقة الثانية، تظهر عن طريق وحدة جوانب الخبرة محتويات جديدة تقع بين المحتويات السابقة المعترف بوجودها أو التى تقع بوصفها تعبيرات تجريبية بين "ذاته" و "الهدف". ثم تحشد هذه المحتويات الجديدة نفسها لتشكل مراكز محددة لخبرة جديدة. تقترح بالمقارنة بين "الذات" التى اكتشفها "وبقية العالم" خطة للفعل. وتتكرر هذه الخطة بصورة دائمة مادامت منتجة. أما حين لا تقترح هذه المراكز المحددة شيئًا يتسق مع العادات القائمة فى "الذات" والتى تظهر فيها، فإنها تختفى وتتلاشى من الوجود لعدم تكيفها مع بيئتها. إذ يتوقف وجود هذه المراكز الجديدة على "عملية الانتخاب" التى تتأسس على عادات وأهداف الذات المحدودة التى ينتمون إليها. ونطلق على الجزء الذى تظهر فيه هذه الصور الجديدة للحياة بصورة تجريبية اسم العالم العضوى.

ولا تكون هذه المخلوقات الجديدة مجرد محتويات وعى آخر أكثر اتساعًا، وإنما عمليات لها زمانها، وتجسد إرادة وتعتبر نفسها أهدافًا واعية ذات وحدة باطنية. تعد بطبيعتها تعبيرات جزئية للمطلق، وتتجه إلى تكيف نفسها مع الهدف بطريقتها الخاصة. وإذا، كما فى حالة الذات الواعية لأى فرد منا، أصبحت واعية بعلاقتها بالمطلق، فإنها لا تحيا لتمضى أو تموت فقط، وإنما تخدم الهدف الأكبر الذى نشأت فيه بوصفها وسائل تجريبية يحقق بها ذاته. تحدد "مثلها" مثل كل الأهداف المحدودة للوعى الذاتى. تكون لها حياتها الفردية الخاصة. تدرك هدفها بوصفه المطلق. ننظر "لعلاقاتها"

بأصلها الطبيعى باعتبارها تعنى شيئًا بالنسبة لها. يصبح مصيرها حرًا ومتحرراً ولو بصورة نسبية عن سيطرة الذات المحدودة التى خرجت منها.

يعد التولد الطبيعى لأى كائن عضوى مجرد ظاهرة لعملية خلق مراحل جديدة داخل حياة مجموعة من النفوس سابقة الوجود. يُصبح لهذه المراحل الجديدة أهميتها الخاصة بها بعد وعيها بذاتها، وبمدتها الزمنية، وبعلاقتها بالمطلق، ونمطها الخاص من الذاتية. فينتج وجودى بوصفى هذا الفرد فى هذه اللحظة من الزمان من عملية عضوية. وتعبر هذه العملية بشكل ظاهرى عن كيف أسست ذاتية أوسع من ذاتى (لتكن ذاتية الجنس البشرى ككل) بطريقة تجريبية داخل حياتها الواعية عملية جديدة، عن طريق "البنية" أى إدخال هذه العملية بين سلسلة العمليات التى تنتجها الخلايا المنتجة لوالدىّ. ويُعتبر ذلك فى الوقت نفسه بالنسبة للجنس البشرى نوعًا من التغيير التجريبى فى سلسلة حياته. ويعود أيضًا للاهتمام نفسه الذى يدفعنا فى حياة المحاكاة لأن نهتم بمحاولة خلق وظيفة جديدة تتوسط وظيفتين سابقتين أو الذى يوجهنا للفحص الدقيق للعالم للقيام "بتمييزات" أو "عمليات تفرقة" جديدة فى تفكيرنا العلمى. لا يمكن أن يستمر هذا التغيير والتنوع إذا كان غير متسق مع العادات وطرق الأفعال الموجودة فى الطبيعة. إذ سرعان ما يتم التخلى عن المحاكاة الباطلة أو الفكرة الجديدة غير المتوافقة مع الأفكار القائمة بالفعل أو السابقة. فإذا استطعت النجاة أدخل مشاركًا فى كل غرائز الجنس الذى أنتمى إليه وفى كل صفاته وفى النظام الاجتماعى. فأكون فى أحد جوانب طبيعتى "نتيجة". يرتبط "الوعى الذاتى" فى البداية بالوعى بالفعل الذى يحدد مكانى فى السلسلة أى عن طريق الاهتمام بمجموعة محدودة من الوقائع. لا أكون منتبهًا لكل باقى العالم. ومع ذلك أستطيع من خلال "مدة" الوعى القصيرة أن أعرف شيئًا عن الحقيقة الكلية لأننى أصلاً عملية واعية ترتبط بطبيعتها بكل العالم. وحين أصبح واعيًا بأن صورة إرادتى المحدودة جزء من الحقيقة المطلقة، أستطيع أن أدرك نفسى بوصفى هذا "الفرد" فى هذا العالم. فبات لدى الآن شخصية تحيا بصورة جيدة. تحافظ على كل العمليات العضوية التى تم التعبير عنها فى وجودى وحياتى بوصفى تغيراً حدث فى المخزون البشرى. أدرك نفسى باعتبارى ساعيًا لله وخادمًا له بمجرد إدراكى لذاتى.

بالتالى يستقل وجودى عن الذات المحدودة التى ظهرت من خلالها إلى الوجود. وكما لم يعد كيانى العضوى معتمداً فى وظائفه الطبيعية على أعضاء الوالدين، لا تعتمد ذاتى على الذات المحدودة التى نشأت منها.

يمكن وفق هذا الفرض تفسير كل العمليات المؤدية إلى تطور حياة جديدة فى الطبيعة. تنشأ النفوس دائمًا داخل نفوس أخرى. وتصبح علاقتها بالمطلق قادرة على تحقيق الأهداف التجريبية المحدودة التى قد ظهرت من أجلها، يجب أن يتسق أصلها الطبيعى مع مصير خالد؛ إذ يكون لكل وقائع العالم مهما كانت نشأتها علاقات غائية مع المطلق. وتدخل كل حياة لها مسعى واضح لتحقيق ذاتها فى علاقات واعية مع المطلق.

يعد ظهور "الذوات" الجديدة من الناحية الزمنية واقعة حقيقية. ويشبه مصدرها المصدر الذى يوجد داخل نفوسنا، ويمكننا من تنويع خطط إرادتنا عن طريق الانتباه "التمييزى" أو "التفريقى". لقد وضحنا هذا الفرق الخاص بتفسير الطبيعة والتطور بالمقارنة بينه وبين تفسيرنا لعالم الوصف وعالم التقدير. ولا تظهر هذه المقارنة بوصفها واقعة خاصة بوعينا فقط وإنما كنتيجة لاتجاه معين فى الطبيعة يكون مسئولاً عن كل عملية من عمليات التطور. ونستطيع القول إن ما يظهر لدينا كصراع بين العلم والحياة العملية يعد صراعًا من أجل الوجود فى الطبيعة.

(٦)

بات واضحًا الآن، بعد الاعتراف بالعلاقات الطبيعية "للذات" أنها تشبه أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة. يستطيع أى ملاحظ خارجى تفسير حوادث حياته فى ضوء مبدأ السببية. وإذا كان هذا الملاحظ الخارجى عالمًا نفسيًا يفسر الذات من تعبيراتها الخارجية فإنه يهتم بتوضيح سبب وجودها. يحاول أن يبين كيف تظهر الذات كنتيجة للطبع والوراثة والتدريب، وكيف تخضع حياته لقانون معين. وحين تتم معاملة "الذات" بهذه الطريقة فإن حياتها تصبح موضوعًا فى عالم الوصف الخاص بهذا العالم النفسى. وفى هذه الحالة يتم التعامل مع "الذات" مثل التعامل مع أى موضوع علمى آخر. فيجب

أن ينظر الملاحظ الخارجي الذى يسعى لتحقيق تفسيرها - كلما كان ممكنًا منطقيًا - من خلال علاقتها السببية بالوقائع الطبيعية السابقة على وجودها وبالطبيعة ككل. لا يمكن لمثل هذا الملاحظ، مادام يتعامل مع عالم الوصف، أن يعترف بالإرادة الحرة للذات أو بصدور أى فعل من أفعال الذات كنتيجة لهذه الإرادة. إذ تظهر كل "صفة وصفية" للذات تتعلق بطبعها، ودوافعها، ورغباتها، وتدريبها، ومعرفتها، وأفعالها باعتبارها قابلة للتفسير العلمى أى ردها إلى البيئة والوراثة التى سببت وجودها. وكلما ظلت هذه الجوانب الذاتية مستعصية على التفسير العلمى فإنها تظل غير قابلة للتفسير العلّى. السؤال الآن: إذا كان العلم النفسى أو الطبيعى يسعى دون هوادة إلى أن يجعل الإنسان موضوعًا قابلاً للملاحظة والطبيعية ألا يؤثر ذلك على قولنا بحرية الذات الفردية؟

من الواضح أن البنية الغائية للطبيعة تمكن من إجابة هذا السؤال بالنفى. وتؤكد أن الأهداف الحقيقية لعلمنا الوصفى تعبر عنها الطبيعة بالفعل. يهدف الإنسان بوصفه ملاحظًا للطبيعة ولبنى جنسه إلى فهم العلاقة السببية بينه وبين الطبيعة وبنى جنسه. ويجب أن يكون هذا الهدف، كما لاحظنا من قبل قابلاً للتعبير النهائى أى التعبير الذى يكون علمنا قد بدأه وحاول تحقيقه ولا يستطيع أى عمل فردى إنسانى إنجازه أو الانتهاء منه. لذلك من الصحيح أن نعتبر الطبيعة الإنسانية قابلة للوصف. وتعد ظاهرة طبيعية وجزءًا من طبيعة كلية قابلة للتفسير العلّى مثل أية واقعة طبيعية. من جهة أخرى تضع مثل هذه النظرة للإنسان لنفسها مجموعة من الحدود أى حدود عالم الوصف. فلا يمكن لمثل هذه النظرة للإنسان أن تراه كما يرى نفسه وحياته الباطنية ومعناه الداخلى. وحين يتم تفسير الإنسان تفسيرًا علّيًا. يجب أن يتم النظر له من الخارج وكما ينظر إليه أى ملاحظ خارجي وليس كما يرغب أن يكون عليه هو ذاته، حين يعبر عن إرادته فى أفعاله. لذلك يستحيل تقديم تفسير علّى لصفته الأساسية بوصفه إنسانًا أى وعيه بمعناه ذاته طالما كان هذا المعنى خاصًا به. كذلك تعتمد كل التفسيرات "العلّية" على الصفات العامة للأحداث القابلة للوصف، وليس على ما هو

فردى وخاص بالنسبة لهذه الأحداث. إذ يمثل الفردى كما سبق أن عرضنا فى سلسلة المحاضرات الأولى الجانب غير المحدد من الوجود. وما لا نستطيع تحديده لا نستطيع تفسيره تفسيرًا عليًّا.

باختصار شديد، يمكن أن تفسر "عليًّا" هذه الصفة التى أتصف بها الآن، وهذه البيئة التى أحيا بها، والأشياء التى اكتسبتها من خبرتى الماضية. كذلك تستطيع أن تلاحظ كلماتى، وأفعالى، وطريقة سلوكى، وطبعى، وانفعالاتى، وخططى، باعتبارها صفات مشتركة بينى وبين أى كائن آخر فى العالم تقبل الوصف والتفسير. وتستطيع أن تقدم تفسيرًا عليًّا لكل هذه الأمور بوصفها نتاجًا للتأثر بأسلافى والتدريب، والتربية، والظروف الخارجية، والبيئة، والطبيعة بصفة عامة. أما وجودى باعتبارى ذلك الفرد، وليس أى إنسان آخر فى عالم الله، فإنه لا يقبل التفسير العلّى بأى حال من الأحوال. ولئن كان المدرسيون يرون أن فرديتى لا تقبل الانفصال عن ما يسمونه بالطبيعة المشتركة، إلا أن فرديتى تعنى ببساطة التفرد بمعنى أن كل صفاتى المشتركة العديدة يتم التعبير عنها فى حياتى الفريدة المحددة داخليًا وليست القابلة للتحديد خارجيًا. وتظل هذه الحياة الفريدة، مادام لدى مثل أعلى خاص، حياتى حتى أصل إلى التحقق الكامل بوصفى أحد أفراد الله. فإذا ما سألتنى عن ما الذى يعبر فى وعيى الحاضر عن الجانب الذى لا يقبل الانفصال عن طبيعتى ولا يستطيع أى إنسان معرفته وتفسيره عليًّا؟ كانت إجابتى أنه ذلك القصد الواعى بأن أكون أنا نفسى فى عالم الله ولست أى فرد آخر. فلا تكون حياتى بهذا المعنى حياة مستقلة، وإنما حياة تعبر عن "هدف" تحقق به لنفسها علاقة فريدة مع كل العالم. وتخص نفسها بنوع فريد من التقابل مع كل الذوات الأخرى أو إن شئت بنموذج فريد فى الاعتماد على كل باقى أجزاء العالم. وتكون الآن وفى المستقبل أيضًا غير قابلة للمعرفة أو للتفسير العلّى أو للرد إلى أى شىء آخر غيرها. ولما كان الفريد ليس له طبيعة مشتركة فمن المستحيل تفسيره تفسيرًا علّيا. فالتفسير العلى لا يتم إلا للطبيعة المشتركة.

(٧)

بالرغم من هذا التفسير السابق لطبيعة الذات، ألا تظل طبيعتى الفردية الفريدة خاضعة لعلاقتها بالكل الذى يعتمد عليه وجودى بوصفى هذا الفرد؟ كيف نتحدث عن إرادة الذات وفرديتها بوصفها حرة، ومازلنا نعترف بوحدة العالم والخطة الإلهية التى تعتمد عليها كل نظريتنا؟

يجب العودة مرة أخرى للموضوعات التى سبق عرضها فى السلسلة الأولى من هذه المحاضرات لإجابة مثل هذا الاعتراض ونحاول تطبيقها على الذات الإنسانية. يجب أن نعود أيضًا لنظرتنا الغائية للعالم وللعلاقة بين إرادة الله الشاملة والإرادات الفردية المتنوعة. ولا أستطيع إجابة هذين السؤالين السابقين إلا على أساس نظريتنا العامة فى الوجود التى سبق عرضها فى الجزء الأول من هذه السلسلة.

قد يعترض فرد ما على وجهة نظرى بالقول "مادامت تعبر إرادتى عن إرادة الله، وترتبط بالكل، فإن ذات الله وليست ذاتى الخاصة التى ترغب فى أن أكون ما أكون". أجيب بأن الفعل الإلهى الذى يريد به الله أن تصبح فرديتك لها معناها وهدفها التى هى عليه، يكون مطابقًا لإرادتك الفردية الخاصة، ولا وجود لهذا الفعل الإلهى إلا من خلال هذا التطابق.

حين نقدنا المذهب الواقعى فى سلسلة المحاضرات الأولى قدمت نظريتنا شرحًا لوحدة الوجود. "بينت فيه أن كل واقعة فى العالم ترتبط بالوقائع الأخرى. ولا يمكن إبدال وضع واقعة فى العالم دون أن يترتب على ذلك تبديل وضع كل واقعة أخرى فى العالم". السؤال الذى يمكن أن يوجه إلينا الآن: إذا لم تكن الكائنات مستقلة كيف يمكن وجود كائنات حرة؟ إذا كنت مرتبطًا بالعالم، وأى تغير يحدث فى العالم يبدل ما أكون عليه، ألا أكون حينئذ معتمدًا على باقى العالم فى وجودى؟ ألا تعنى النظرية المثالية وجود نوع من التحديد الغائى لكل واقعة فى العالم بواسطة واقعة أخرى؟ ألا يكون هذا التحديد المتبادل بين الوقائع مطلقًا؟ ألا يتحدد "هدف" كل واقعة فردية فى هذا العالم المثالى بواسطة هدف كل واقعة أخرى، وليس هناك شىء حر وغير محدد فى العالم؟

فى حقيقة الأمر، إن الضمان الوحيد لحصولى على حرية حقيقية يكمن فى العلاقة التبادلية بينى وبين كل شيء فى العالم. يقول العالم "يجب أن تتغير كلما تغيرت. يجب أن تصبح إنسانًا آخر وتبدل خبراتك وأهدافك". ويعد هذا القول صحيحًا إلى حد كبير. ومع ذلك، أستطيع أن أرد بدورى على العالم" إذا تغيرت إرادتى الفردية واخترت أن أصبح إنسانًا آخر غير ذاتى، فأنت أيها العالم، بسبب الغائية الكلية لبنيتك، ستصبح بمعنى معين عالمًا آخر، وتتبدل كل أقسام وجودك. ليس وجودك مستقلاً عن وجودى كما لا يستقل وجودى عن وجودك وعظمتك". تستطيع إرادتى حين تقوم بأى تغيير أن تؤثر على كل الكائنات فى الأرض والسماء. وإذا لم أستطع بقدرتى الخاصة خلق الكائنات الأخرى فإنه يمكن القول إنها أيضًا لا تستطيع أن تخلقنى.

مع ذلك، قد يضيف المعترض قائلاً: "وفق نظريتك تخلقنا إرادة الله جميعًا، وبمعنى معين دفعة واحدة، بالتالى تكون كل كائنات العالم مخلوقات متساوية لخطة واحدة. أجيب : إن نظريتنا تؤكد على أن مقولتى "العلّية" و "الغائية" مهما تم إدراكهما ليستا إلا مقولتين تابعتين أى يرتبط وجودهما بواقعة أن العالم موجود ككل، وفى كل جزء منه وكل جانب من جوانب حياته، بوصفه التجسد الإيجابى لإرادة واعية ولهدف معين. حين يقال إن "الآخر" يكون سببًا لوجودى أو يحدد غايتى، يعنى أن حياتى تعبر عن هدف يكون "بمعنى معين" مختلفًا عن هدفى الفردى. ويعنى هذا القول أيضًا صحة رد كل جانب من جوانب حياتى إلى علاقتى بالطبيعة وبأقرانى وبكل شيء فى العالم. ويؤكد اعتمادى على الكائنات الأخرى. السؤال الآن أليس هذا الاعتماد على الآخرين مرغوبًا ومقصودًا من جانبى بل وأهدف إليه لو كان هدفى معقولاً؟ فوفق ما وضحته مثاليتى بشكل عام. لا أستطيع اختيار هدف إلا إذا رغبت إرادتى أن تجد تعبيرها فى شيء آخر غير ذاتى. وبالتالى، وبمعنى معين، يحقق هذا الشيء الآخر إرادتى، ويعطى لها تحديدها الذاتى باعتبارها إرادة تحيا فى عالم حياة أخرى تختلف عن حياتى الخاصة. ويعد هذا الاعتماد على حياة أخرى غير حياتى أمرًا صحيحًا تمامًا مثل وجودى. لا يتعلق السؤال الآن بالأصل الزمنى لمثل هذا "الاعتماد" على الآخرين، فتلك مسألة تعود لطبيعة الزمن، وإنما السؤال عن طبيعة اعتمادى ذاته. كانت إجابتنا على

هذا السؤال فى السلسلة الأولى من هذه المحاضرات تؤكد أن هناك شيئًا يخصنى يجعل إرادتى بوصفها إرادة فردية لا يمكن أن تعبر عن أية أهداف أخرى غير أهدافى الخاصة. ولقد تأسست هذه الإجابة على نظريتنا فى الوجود. فإذا كنت موجوداً بوصفى تعبيراً عن إرادتى وليس عن إرادة أى فرد آخر، فهل يتعارض هذا القول مع قولنا إن كل الكائنات موجودة بوصفها تعبيرات عن الخطة الإلهية؟ من الواضح عدم وجود تعارض. إذ تعبر الإرادة الإلهية عن نفسها فى وجودى، مادامت هذه الإرادة لا تعرفنى من الخارج فقط وإنما تحوى إرادتها إرادتى باعتبارها هدفًا من أهدافها. ولما كان الله وفق وجهة نظرنا ليس علّة خارجية للعالم، والعالم موجود ككل بوصفه تحققًا لهدف، فإن وجودى له مكانه فى الوجود الإلهى بوصفه وجوداً فرديًا مادام لا يحدد وجوده شيئًا غير ذاته.

ليست مشكلة الحرية إلا مشكلة الفردية. فإذا كنت ذاتًا ولست فرداً آخر، وأعبّر فى الوقت نفسه عن هدف محدد فإننى أكون إنسانًا حراً. إذ باعتبارى فرداً لا أعبر بوجودى عن شىء آخر غير ذاتى. وذلك يبين بالتحديد كيف يكون وجودى معبراً عن إرادة الله أو نتيجة لها. كما يعنى وجودى الفردى ذاته وعلاقاته الطبيعية وأصله الزمنى وتداخله وعدم استقلاله أننى لست الذات الوحيدة وإنما ذات مع كل الذوات الأخرى. وإذا كانت إرادة الله الواحدة يتم التعبير عنها فى الإرادات الفردية العديدة فذلك من نتائج نظرتنا لعلاقة الوحدة بالكثرة التى ناقشناها فى محاضرة سابقة. فلا يمكن أن يكون الله واحداً إلا من خلال وجود الكثرة. ولا يمكن أن تكون نفوس متعددة كثيرة إلا إذا كنا وحدة فيها. ويمكن القول إن معرفة ذلك تعنى إدراك الحقيقة العميقة التى يحاول الدين تعليمها للإنسانية.

المحاضرة الثامنة

النظام الأخلاقى

لم أكن حين ناقشت فى المحاضرة الثالثة من هذه السلسلة المقارنة بين الجوانب الزمنية والأبدية للوجود، أتعامل مع أكثر الموضوعات الفلسفية غموضًا وتعرضًا لسوء الفهم وإنما أتعامل مع أهم الجوانب العملية للحياة. إذ يوجد فى هذه المقارنة بين الجانبين وفى الوحدة التى تضمها الحل لأكثر المسائل المحيرة التى يناقشها الوعى الخلقى والتى تعبر عن المعنى الذى يكون به العالم نظامًا أخلاقيًا. تقبل مثاليتنا العالم كواقعة موجودة حقيقية مقدمًا وقبل تحليل معنى الواقع. لذلك حين نحكم بأن الواقع يتصف بهذه الصفة أو تلك يعتمد حكمنا على تحليل سابق لمعنى الواقع أو لما يعد واقعًا. لقد سبق أن قلنا إن الواقع يعنى تحقيق هدف. ويعنى فى الحقيقة تحقيق الهدف الوحيد تحقيقًا كاملاً ونهائيًا. وهذا الهدف بالتحديد هدف المطلق. بينت المحاضرة السابقة أن هذا الهدف المطلق ليس واحدًا فقط وإنما مركب من مجموعة من الذوات. ليست وحدته إلا وحدة تضم العديد من الإرادات التى تعبر كل واحدة منها عن تعبيرها الذاتى فى حياة فردية. ويكون لهذه الحيوات جانب حر مادامت تحدد كل شىء بالرغم من حدودها الذاتية. كذلك رأينا أننا مادمنا نستطيع إدراك الهدف المطلق فإن هذا الهدف يكون زمنيًا. وذلك طالما كانت عملية وجود العالم تتكون من مراحل متتالية، بعضها مضى والبعض الآخر لم يحن بعد أثناء هذه المرحلة الحاضرة من عملية وجود العالم. كذلك رأينا من جهة أخرى أن هذه العملية أى عملية وجود العالم "أبدية". وذلك مادام يتم النظر إليها فى لحظة واحدة من جانب المطلق مثلما ندرك فى لحظة واحدة

اللحن الموسيقى الذى يتكون من مجموعة من النغمات المتلاحقة. لا نقول إن العالم يتصف بهذه الصفات المتداخلة بسبب اعترافنا بأنها تظهر كمجرد معطيات لعالم واقعى، ثم حاولنا التوحيد بينها بعد اعترافنا باستقلالها عن بعضها. وإنما قد حكمنا بوجود هذه الجوانب المتنوعة للعالم طالما رأينا أنها حققت هدفًا معينًا. لذلك استنتجنا كل صفة من هذه الصفات من مفهومنا العام للوجود كما وضحته الخبرة لنا. يكون المطلق "واحدًا" لأن فى الكثرة لا توجد نهاية لبصيرة نهائية كاملة. ويكون المطلق "كثرة" لأن فى العلاقات المتداخلة للتعبيرات المتعارضة للإرادات الفردية تكمن الفرصة الوحيدة لتجسد الحياة ككل وحدوث الوعى الذاتى. وقد بين لنا المتصوفة منذ زمن بعيد أن الوحدة البسيطة تعنى "العدم" أو "لا شىء". وتكون تعبيرات المطلق "فردية" طالما أنها كثرة. إذ طالما كان "الواحد" فردًا، فإن كل جانب من جوانب تعبيره الذاتى يكون متفردًا. وتعتبر كل إرادة فردية فى حد ذاتها إرادة "حرة" وسط كل الإرادات التى تعبر عنها حياة العالم لأنها بسبب تفردها لا تكون مشتقة من هذه الإرادات الأخرى. ويتصف نظام العالم بأنه "زمنى" لأننا نعلم أن الزمن يمثل الصيغة الكلية لتعبير الإرادة. ويكون هذا النظام نفسه نظامًا أبديًا بسبب اتصال الماضى والحاضر والمستقبل بالوجود، ويتطلب وجودهم حسب التعريف حضورهم جميعًا معًا أمام البصيرة النهائية. وتعنى الأبدية وجود الزمان ككل.

وهكذا نقول بعد تطوير مفهومنا الرئيسى للوجود، وتفسيرنا للخبرة فى ضوء هذا المفهوم، بأن هذا العالم الذى وصفناه ووضحنا جوانبه، يعد نظامًا أخلاقيًا. فبأى معنى نقول ذلك؟ ولماذا؟

(١)

بالرغم من عرضنا العام للجوانب الأخلاقية لمفهومنا عن الوجود ودفاعنا عنه فى سلسلة المحاضرات الأولى، وما وضحناه فى المحاضرات التى نتناولها الآن، لا تزال هناك مجموعة كبيرة من الاعتراضات علينا أن نواجهها بعناية أكثر. تظهر معظم هذه الاعتراضات حين تتم المقارنة بين نظريتنا والوعى الخلقى للإنسان. وأعتقد أن معظمها

قد نتج عن سوء فهم لمفهومنا للوجود ككل. يجد المعترض من السهل عليه القول، حين يركز على أحد جوانب نظريتنا ويهمل الجوانب الأخرى إن العالم الذى نتصوره لا يكون وجوده كاملاً ونهائيًا لمواجهة مطالب الفهم العام، وأحيانًا أخرى يكون هذا الوجود محددًا جدًا وساكنًا بصورة لا تسمح بحدوث أى نشاط أخلاقى حقيقى. لقد دافعنا عن مثاليتنا أمام الواقعية، فهل أفردنا مساحة كافية لعرض مطالب المثالية الأخلاقية؟ أكدنا على وحدة العقل والطبيعة، فهل تخلصنا من خطر تصور نشاطنا الخلقى مجرد ظاهرة عرضية تساعد طبيعتنا الفردية المحددة مسبقًا وسلفًا على التعبير عن نفسها؟ أكدنا على تفرد كل ذات إنسانية، فهل أعطينا للذات أية مهمة أخلاقية واضحة تنفذها فى العالم؟ حين دافعنا عن نهائية حياة الذات المطلقة وكمالها، هل نجحنا فى إنقاذ الذوات الفردية من كونها مجرد تعبيرات لنظام مسبق كامل الانسجام؟ وضعنا القانون الطبيعى الثابت ومقولة العلّية فى مرتبة ثانوية فى النظام الطبيعى، فهل تجنبنا ظهور ما يسمى بالخيرية الخلقية؟ أعتقد أن كل هذه الأسئلة لم تغب عن فكر كل من قرأ هذه المحاضرات. ومع ذلك نجد إجابتها واضحة أمامنا. إذ يكفى تطبيق نظرتنا للعلاقات بين الجوانب الزمنية والجوانب الأبدية للوجود لمعرفة الطريقة التى نواجه بها مثل هذه الشكوك الأخلاقية.

بداية يجب أن يبين لنا المعترض ماذا يعنى بالنظام الأخلاقى للعالم أو بتسمية العالم نظامًا أخلاقيًا؟ ويوضح لنا كيف لا يبدو العالم الذى عرفناه نظامًا أخلاقيًا أو لا يمثل نظامًا أخلاقيًا كاملاً؟ ثم نحاول أن نبين كيفية الرد على هذا الاعتراض من وجهة نظرنا. السؤال الأول: ما النظام الأخلاقى؟ والسؤال الثانى هل أفسحت نظريتنا المثالية مكانًا لمثل هذا النظام الأخلاقى؟

(٢)

يقول المعترض "لا يعتمد النظام الخلقى على الاعتراف بوجود النفوس وإنما على الاعتراف بقدرتها على القيام بالأعمال الخيرة والشريرة وفقًا لإرادتها الحرة". حقيقة يوجد فى النظام الخلقى الصحيح قانون، ومع ذلك يكون لكل ذات مجالها الخاص.

ليست الذات في هذا المجال مجرد صوت فريد في سمفونية كمالها الإلهي سابق الوجود، وإنما تحيا في عالم لا تفعل فيه الصواب فقط وتستطيع أن تخطئ أيضًا. عالم لا تتحقق كمالاته إلا بواسطة إرادة الفرد. يوجد في النظام الأخلاقي تقدم ولكنه تقدم يتضمن معناه الخلقي إنتاج شيء لم يكن قائمًا من قبل. يتضمن الجديد وليس المطلق، والمتناهي وليس الإلهي. كذلك في النظام الخلقي يستطيع الفرد القول "لم يتحدد بعد ما أستطيع تحقيقه. ويجب أن أصنع قدري بنفسي" كذلك يستطيع الفرد القول "هناك حاجة ماسة لوجودي حتى الآلهة تحتاج مساعدتي. ويظل هناك شيء لم يتحقق". يجب أن يعتمد خلاص الفرد في جانب منه على حرية الاختيار. ويتاح له أن يختار من يقوم بخدمته مهما كانت درجة تعاون الإرادة الإلهية في العالم الخلقي. كذلك من الضروري أن ترى كل نظرة أخلاقية أن العالم يمكن أن يصبح أفضل مما هو عليه الآن. إذ يوجد تعارض أساسي لدى الوعي الخلقي، إن لم يكن بين الوعي الميتافيزيقي فإنه بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. ليس الكمال بالمعنى الأخلاقي شيئًا موجوداً بل شيء يجب البحث عنه. ويعد أفضل العوامل لدى الأخلاقي ذلك العالم الذي يطلب منه العمل على تحسينه وجعله أفضل مما هو عليه. لذلك لا جدوى من قول الوعي الميتافيزيقي "إن الخير موجود". يرفض الوعي الخلقي أية حتمية ميتافيزيقية وكل "عالم" ثابت. فالعالم ديناميكي متحرك.

ويضيف المعترض "أليس واضحًا الآن أن عالمك تنقصه الخصائص الأساسية للنظام الأخلاقي الحقيقي؟ يكون كل شيء في عالمك بما فيه الأفعال الأخلاقية التي يقوم بها الإنسان حاضراً أمام المطلق في لحظة واحدة. ليس هناك بالنسبة للمطلق أي عالم آخر يمكن أن يوجد فيه غير هذا العالم. ولا يمكن أن يوجد عالم آخر غير هذا العالم. إذ وفق الفرض الذي وضعته يكون هذا العالم في كليته تجسيداً لهدف المطلق. ويكون ثابتًا ومحدداً حين ينظر له ككل. يعرف الإنسان في أية لحظة وبشكل مسبق أن كل ما يقصده يكون مطابقًا لإرادة المطلق. ويعرف أنه لا يستطيع أن يمتنع عن الفعل أو القيام بعمل خير يجب أن يقوم به، وكان لا يمكن أن يتم دون تعاونه. فوفق نظريتك ليس فعله إلا حادثة في العملية التي يحقق بها المطلق عن طريقها كماله الأبدي. لا يشعر الفرد

أن العالم يحتاجه ليجعله أفضل مما هو عليه إلا إذا كان العالم واثقًا من أن أحد كمالاته المتناهية مجسد فيما يفعله هذا الفرد الأخلاقى. كذلك لا يستطيع الفرد أن يتصرف بصورة خاطئة أو أقل فى مستواه الأخلاقى فى أية لحظة زمنية من المستوى الذى يكون عليه".

وفق نظريتك يجب أن يتغير العالم حين يتغير الفرد. ووفق نظريتك أيضًا يكون العالم معروفًا للمطلق باعتباره العالم الذى يحقق هدفه، ولذا لا يمكن أن يتغير أو يكون على خلاف ما هو عليه. لذلك بالرغم من كل ما تحدثت به عن حرية الفرد وتفرده، فمن المؤكد أنه يظل كما هو ولا يستطيع تغيير نفسه أو وضعه. لا يستطيع مذهبك المثالى فى أفضل حالاته أن يعطى للحياة أى معنى أخلاقى. إذ حين تجعل ما هو موجود يمثل التحقق النهائى للهدف، تفقد القدرة على المقارنة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون والتى يعتمد عليها الوعى الخلقى. ليست الأصوات الفريدة فى السمفونية الإلهية أصوات كائنات أخلاقية بل أصوات حجارة فى لوحة فسيفساء. إذا حررت الفرد من التحديد "العلّى" المطلق فإنك لم تحرره من الحتمية التى تضم كل شىء فى العالم. لقد حررت الفرد من التحديد العلّى بالقول "إن الهدف من تفسير وجوده من خلال علاقته بالآخرين وبالموجودات الأخرى يكون دائمًا هدف "فرد" آخر أى فرد يلاحظ من الخارج الموجود المراد تفسيره". وتؤكد أن نجاح هذا "الهدف" الخارجى لمن يفسر حياة أى إنسان تفسيرًا علّيًا يكون محدودًا لأقصى درجة، لأن حياة الإنسان حياة فريدة، ويستحيل تفسير كل جوانبها من خلال معرفة تراث الفرد وبيئته أو أى شىء آخر غيره. ومع التسليم بصحة هذا القول، يظل الفرد وفق نظريتك المثالية جزءًا من كل شامل وكيانًا عضويًا منه بالرغم من تفرده. لا يستطيع الفرد أن يهرب من قدره ومصيره. سبق أن قلت فى موضع آخر من هذه المحاضرات "إننا لا يمكن أن نضيع فى الظلام لأننا نحيا فى الله". وفق نظريتك تسعدنا الوحدة بالله. ويسعد الله بوجودنا معه. ونرضى بوجودنا كما نحن لأن ذلك قدرنا ومصيرنا. من الواضح أن موقفك من القدرية ومذهبك عن الزمنى والأبدى مازال يواجه الصعوبة القديمة المتعلقة بالتوفيق بين المعرفة الإلهية والإرادة الحرة للإنسان".

لقد عرضت معظم الاعتراضات التى يمكن أن تواجه نظريتنا من خلال خبرتى بمثل هذه الاعتراضات التى قد تظهر فى هذه الحالة. وأعتقد أن أفضل إجابة على مثل هذه الاعتراضات تتمثل فى عرض مجموعة من الحقائق الأساسية المتعلقة بالموضوع.

(٣)

بداية علينا أن نتفق مهما كان المذهب الأخلاقى الذى نؤمن به على أن "الوجوب الخلقى" مقولة زمنية. ويشير النظام الأخلاقى أو القانون الخلقى بالتحديد إلى أفعال وإلى نتائج مقصودة لها، تتبع بعضها البعض فى تعاقب زمنى أو تدرك باعتبارها متعاقبة. فحين تقول "يجب أن أفعل هذا أو ذاك الفعل" فى لحظة زمنية معينة فإنك تتطلع إلى المستقبل. ويتبع هذا القرار اللحظى الحاضر "فعل" فى المستقبل. لا يوجد أى نظام أخلاقى فى العالم لا يوجد به زمان أو تعاقب زمنى. بالتالى تخضع ميتافيزيقا السلوك للشروط العامة نفسها التى تحكم ميتافيزيقا أية عملية زمنية. لقد رأينا وفق نظريتنا أن الزمان له مكان محدد فى الوجود. والتعاقب الزمنى قائم. وتتسع نظرتنا "للأبدية" لوجود مثل هذا التعاقب. فحين نقول "إن المستقبل لم يحن بعد" تؤكد نظريتنا صحة هذا القول كما يؤكده الفهم العام. وحين قلنا إن الماضى والمستقبل، ما مضى وما لم يحدث بعد، لهما مكانهما فى كل النظام الأبدى كما يراه المطلق، لاحظنا كيف لا يوجد تعارض بين هذا القول وقولنا إن الماضى والمستقبل ليس لهما وجود زمنى. وبذلك حددت نظريتنا عن طبيعة النظام الزمنى وعلاقته بالنظام الأبدى الشرط العام الذى يعتمد عليه نشاطنا الخلقى. وأكدت على أن هذا الشرط الخاص بالتعاقب الزمنى لحوادث العالم، يعد واقعة حقيقية بالنسبة لنا وللمطلق فى الوقت نفسه. ويكمن الفرق بين النظرة الإنسانية ونظرة المطلق لهذا النظام الزمنى فى أن البشر يرون فقط سلاسل قصيرة من الحوادث المتعاقبة، بينما يرى المطلق هذه السلاسل دفعة واحدة.

ننتقل بعد شرح الصورة الزمنية التى يحدث بها النشاط الخلقى إلى دراسة الشروط الخاصة بهذا النشاط. قال المعترض "إن فى العالم الخلقى يستطيع الإنسان اختيار القيام بالفعل سواء كان خيراً أو شراً، صائبًا أو خاطئًا. ونحن نقبل ذلك القول. ونتفق مع صاحب الاعتراض على أن الفاعل يجب أن ينفذ فعله الخلقى فى لحظة زمنية معينة. ويجب أن يتصف هذا الفعل حتى يصبح فعلاً أخلاقياً، بالرغم من عوامل الوراثة والبيئة التى تحكم حياة الفاعل، بأن أحد جوانبه لم يستمد من الظروف الخارجية، ويمثل الفعل الجانب الخاص بالفاعل نفسه. كذلك يجب أن يكون الفعل حلقة فى سلسلة الأفعال والمقاصد التى يعبر فيها الفاعل عن إرادته. وأن يتم التعبير عن هذه الإرادة الفردية فى الأفعال التى يحدد فيها الفاعل نفسه ما لا يمكن لغيره أن يحدده أى يحدد صواب فعله أو خطئه، ومدى اتفاقه أو عدم اتفاقه مع المعيار الخاص "للوجوب". وسبق أن عرضنا كل ذلك وبينا أسباب صحته، ونحاول الآن تطوير هذه النتائج السابقة وشرحها بمزيد من التفصيل.

فإذا مازال المعترض مصراً على "أنه لا يحق لنا نسب هذه الصفات الخاصة بحرية الأفراد وتحديدهم الذاتى، وقدرتهم على فعل الصواب والخطأ، فقط نطلب منه أن يفسر لنا المعنى الذى تكون به حرية الإنسان ومبادأته الفردية وقائع حقيقية فى عالمه. بمعنى آخر يوضح لنا نظريته فى الوجود ونمط الوجود الذى ينسبه للنظام الخلقى. لقد ناقشنا فى الجزء الأول من هذه المحاضرات المعانى المختلفة المكنة للمحمول الوجودى. ويجب على المعترض أن يناقش المسألة بصورة منطقية ويحنو حنونا. وحين يقرر أن الفاعل الأخلاقى يكون حراً أو لديه القدرة على المبادأة، لابد أن يقدم لنا نظريته فى الوجود. وقد يكون واقعيًا أو صوفيًا أو من أصحاب المذهب العقلى النقدى أو مثاليًا. لابد أن ينتمى إلى مذهب من المذاهب الوجودية الأربعة بصرف النظر عن المقولات الأخلاقية التى يؤكد وجودها. ونستطيع أن نحكم مسبقًا أنه لا يمكن أن يكون متسقًا مع نظرته للوجود إلا إذا كان مثاليًا. ومهما كان حماسه للنظام الخلقى وطبيعته فإن هذا النظام لا يمكن وجوده إلا بسبب معرفة "المطلق" له، وتحقق إرادته فى تفرد الأفراد وحريتهم وإشباع أفعالهم الزمنية لهدف المطلق الأعلى. وهذا ما نقول به تمامًا.

ونقول به للسبب نفسه الذى دفع المعارض للقول به. فالعالم الذى تترك فيه الأفعال الزمنية المتعاقبة، بالرغم من اختفاء كل روابطه السببية وصفاته العديدة، مساحة للفردية والمبادأة، يعد العالم الذى يتم التعبير فيه عن الهدف الأعلى وعن الحياة الكاملة.

ننتقل من هذه الطريقة فى مناقشة المعارض، ومن مطالبتنا له بشرح المعنى الذى يستطيع به النظام الخلقى أن يعبر عن أى وجود إلى شرح المعنى الذى يمكن به للأفعال الزمنية للأفراد الاتجاه نحو الصواب أو نحو الخطأ، وتتساوى به إمكانية "حدوث" ما يجب أن "يحدث" وما لا يجب أن يحدث فى أية لحظة زمنية بسبب الكمال الأبدى للكل. ونستطيع القول إن التمييز بين جوانب الوجود الزمنية والأبدية والربط بينهما فى الوقت نفسه يشكل أساسًا لحل كل مشكلة.

(٤)

لقد أصبحنا ندرك الآن ما نعنيه بوجود الفاعل الأخلاقى فى أية لحظة. ونعنى بذلك أن هناك معنى داخليًا معينًا يبحث عن الآخر الخاص به. ويكون هذا المعنى فى أية لحظة من لحظات بحثه باحثًا عن هذا الآخر بوصفه المطلق ذاته. كما وضحنا أن هذا المعنى الداخلى ذاته عبارة عن "ذات" تقارن نفسها، بدرجة أو بأخرى، مع كل باقى أجزاء العالم حتى أثناء معرفتها أن إرادتها قد تحققت فى هذا العالم. اعتبرنا ذلك ما يسمى بقدر كل "ذات" متناهية. إذ يعد البحث عن أى شىء آخر غير المطلق حتى من أكثر النفوس فسادًا شيئًا مستحيلاً. فكل حياة تسعى لله مهما كانت صور الوثنية التى يتخفى تحتها الحب الزائف للعالم فى أية لحظة زمنية. لقد أصبح واضحًا الآن، مهما كانت فلسفتك الخلقية، أنك تقصد "بالوجوب" فى أية لحظة زمنية معرفة القاعدة. وإذا ما تم اتباع هذه القاعدة فإنها ترشدك فى هذه اللحظة للتعبير عن إرادتك التى تصبح بها أكثر اقترابًا من الوحدة مع الإلهى، ومن الوعى بوحدة إرادتك مع إرادة الله أو المطلق.

يكفى أن نهتم الآن بالنسبة لبحثنا بمعرفة أن الوعى الذى يمثل هـذه القاعـدة يظهـر فى "الذات" لحظة القيام بالفعل الخلقى. وندرك أيضًا أن فى هذه اللحظة تظهر إمكانية حدوث السلوك المناقض للوجوب أمام الذات الزمنية.

يتصف هذا الموقف الخاص بإمكانية النظام الخلقى، بأن الذات التى تسعى للمطلق وتحاول معرفته كواقع، وتسعى إلى تحقيق الوحدة معه حتى يتم لها التعبير النهائى عن إرادتها، وتعرف أن العالم عالمها، تظل تشعر بتناقضها مع هذا العالم. ترى أن وجوده خارج حدود خبرتها الحاضرة أو خارج الدائرة التى يعبر عنها معناها الداخلى. ويعبر الفهم العام عن هذا التعارض بينها وبين العالم بالقول "بأن لدىّ إرادة واحدة والعالم له إرادة أخرى قد تتعارض مع إرادتى أحيانًا. لذلك يجب أن يظهر "الوجوب" فى ظل هذه الظروف أمام وعينا المحدود فى صورة مبدأ يقول "عليك أن تحقق الانسجام مع إرادة العالم. وتعبر عن ذاتك عن طريق الطاعة. وتحقق الانتصار بقبول مهمتك. فليس العالم إلا إرادتك وقد تحققت وتم التعبير عنها. ويجب عليك معرفة هذه الحقيقة وتأكيدها بالمطابقة بين فعلك والقانون المطلق". يكفى أن نعرف الآن بالنسبة لموضوعنا أن هذا "الوجوب" تتمثل ماهيته فى أن الذات تحقق موضوع بحثها عن طريق الطاعة لنظام ليس من ابتكارها الخاص.

وضحنا من قبل أن "الذات" لا تعرف نفسها إلا من "المقارنة". لا تعرف إرادتها التى يتم التعبير عنها الآن إلا بوصفها منسجمة مع الآخر الذى تسعى له لتحقيق تعبيرها الخاص. لذلك من الممكن دائمًا أن تدرك الذات أن بحثها عن تعبيرها الذاتى قد يتحقق فى إخضاع العالم وليس فى طاعته. ربما تسعى بدلاً من تطوير معناها الداخلى إلى معناها الخارجى إلى تحويل الثانى إلى الأول أى قد تحول فى حالة ضيقها المعنى الخارجى إلى المعنى الداخلى. تسعى "الذات" لتحقيق تعبيرها الذاتى فى "التمرد". والواقع أن التمرد أو رفض الآخر لا يعد شرًا كاملاً، فالاختيار الواعى للشر الكامل مستحيل. إذ تسعى الذات فى أسوأ حالتها لتبحث عن حياة أخرى غير معناها الداخلى وأكثر كمالاً منها. ولما كان وعى الذات يعتمد على التناقض المتضمن فى المقارنة،

فإن الذات المحدودة يمكن أن تدركه فى ضوء بصيرة أوضح بأنه "الوجوب". وقد يتطلب هذا "الوجوب" من الذات التغلب على التعارض عن طريق الطاعة لقانون المطلق، بينما يتطلب "الوعى المعارض للوجوب" التحكم فى العالم وإخضاعه لرغبات الذات.

ويعنى ذلك، ولتوضيح الصراع بصورة أبسط، أن الإنسان يسعى دائمًا للاتحاد مع عالمه ومع الله. وحين يتبع "الوجوب" يحاول تحقيق التشابه مع الله والتعبير عن إرادته، وحين يعارض ما تراه البصيرة الواضحة "وجوبًا"، يحاول استبدال الوهم بالحقيقة، وجعل الله مجرد وسيلة لذاته كما هى الآن. ويلاحظ أن فى كلتا الحالتين استحالة تجنب الذات البحث عن الخير والتعبير عن حقيقة معينة حين تسلك. لا أستطيع تأكيد ذاتى إلا بممارسة نشاط أسعى فيه إلى تحويل ذاتى. وحين أثور أو أتمرد أكون مطيعًا. إذا لا تستطيع الذات المحدودة تحقيق ذاتها إلا بالدخول فى حياة جديدة. ويوجد نوع من التضحية من قبل الذات يكون متضمنًا فى أكثر صور التمرد تطرفًا. ويعبّر "الساعى" إلى اللذة والباحث عنها عن المعاناة والشجاعة. ويظل العصاة بالرغم من وجودهم فى أعماق الجحيم يخدمون الله فى عصيانهم. إذ لا يستطيع أى كائن ضائع أن يهرب من وجود المطلق أو من الإقامة فيه. حين تسعى الذات إلى إخضاع كل الوجود لرغباتها فإنها تعبر بالفعل عن حقيقته بطريقتها الخاصة. ليس هناك "حياة" قصيرة أو طويلة لا تؤثر فى باقى العالم. ولا وجود لرغبة شريرة إلا إذا كانت جزءًا من المعنى الكامل لله. لذلك، حين تتمرد الذات لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بسبب وجود الروح فيها. وحين تشكل الأشياء وفق رغباتها فإنها تعبّر عن حقيقة، أى أنها تعبر عن اهتمام معيّن. ولئن كانت الذات المتمردة تعبر بالرغم عنها عن حقيقة إلهية، فإن الذات المطيعة تسعى برغبتها إلى تحقيق إرادتها وتسعى وفق حقيقة نهائية وبوعى تام لمعناها لا يتحقق للذات المتمردة.

قد تنتمى "عملية تطوير" ما قد أشرت إليه بتحديد محتوى الفعل الخلقى والتناقض بين ما ينبغى أن يكون وما لا ينبغى إلى طبيعة المذهب الأخلاقى. إلا أن ما يهمنا الآن تحديد الأمور المترتبة على هذا الفعل الخلقى بعد تحديد محتواه، وما يمكن أن يدرك

بوصفه حدثًا فى أية لحظة زمنية فى حياة كل ذات متناهية. بالتالى يصبح السؤال الذى يواجه أى فاعل أخلاقى: هل تفسح نظريتنا مكانًا فى العالم الزمنى لوجود أفعال أخلاقية حرة يمكن أن تتطابق مع الوجوب أو لا تتطابق؟ بمعنى آخر هل تستطيع الذات المحدودة بعد معرفتها "للوجوب" أن تقبله أو ترفضه؟ وهل يتعارض مثل هذا الاختيار الحر مع نظريتنا عن كمال الكل ونهائية النظام الأبدى؟

(٥)

يفترض سؤالنا الحاجة لدراسة مجموعة من الجوانب المتعددة. وضحنا فى محاضرة سابقة "فردية" الذات وحريتها. تكون كل "ذات" مرتبطة بالكل الفريد للحياة المطلقة فريدة. ولما كان تفرد الذات يُعد تجسداً لجانب من جوانب الإرادة المطلقة، فإن هذا الجانب يظهر بدوره بوصفه إرادة فريدة وفردية لهذه الذات المحدودة. ولما كان المتفرد لا يمكن تعريفه بأية علاقة خارجية أو يتم تفسيره بوجودها، فإن كل ذات محدودة تكون حرة فى أحد جوانب طبيعتها. حين نرى هذه الوقائع نفسها فى ضوء التميز بين الزمنى والأبدى، نؤكد أن كل ذات محدودة، مادامت فرداً أخلاقيًا ولها هدف مستمر طوال حياتها، فإنها تعبر عن ذاتها فى سلسلة من الأفعال. يكون كل فعل من هذه الأفعال حراً بوصفه فعلاً فريداً وله مكانة فى حياة متفردة. إذ تضع فردية هذا الفعل حداً لإمكانية التفسير العلّى له من الخارج. الآن علينا أن نرى كيفية تطبيق هذه النظرية الخاصة بالطبيعة العامة للحرية الزمنية المتناهية على حالة الفعل الخلقى كما تم تعريفه. نرى ما إذا كانت مثل هذه الحرية المحدودة للفعل كافية لأن تحقق للأفعال المحدودة صفتها التى تحتاجها، بوصفها اختياراً بين ما يجب أن يتم وما لا يجب أن يتم من جانب الفرد فى أية لحظة؟

قد يقول المعترض "ما تسميه بحرية الذات المحدودة ليست حرية أخلاقية" فوفق نظريتك، ترغب الذات دائمًا وهدفها الأساسى، بالتحديد اتحادها مع الآخر وانسجاماً معه. بمعنى آخر تحققها عن طريق وحدتها مع المطلق. ولما كان الصراع بين الوجوب

من ناحية، وسلوك الذات المتمردة من ناحية أخرى، يشكل الفعل الخلقى، فإن هذا الفعل يمكن أن يعتمد على "الجهل" فقط. فإذا كانت الذات تسعى لتحققها الخاص، ولا تستطيع أن تسعى لأى فعل آخر، فإن هذا التحقق يعنى الوحدة مع الله، وليس هناك هدف آخر ممكن. ولما كان "الجهل" بكيفية الوصول للهدف ممكنًا فى الوجود المحدود، وكانت الذات المتمردة وفق نظريتك جاهلة بخيرها الحقيقى، فإنها تعبر عن نصيبها من الحقيقة بصورة خاطئة وزائفة. بالتالى تصبح الذات التى تتبع بصيرة أعلى وترى الوجوب، ذاتًا تعرف الحقيقة وتحقق ما تعرفه، لذلك ما تسميه أفعالا أخلاقية يعد تعبيرات عن معرفة أو عن "جهل" وليست عن "الحرية".

أجيب على هذا الاعتراض: بأن وفق فرضنا، يكون فعل الفرد حين يسلك فعلاً معرفيًا وتعبيرًا عن هدف فى لحظة واحدة أى يعنى "الفكر" و"الاختيار" معًا. ويظهر المعنى الذى يكون به الفعل معرفة وإرادة فى لحظة واحدة واضحًا فى عملية "الانتباه". يوضح لنا علم النفس المعنى الذى يكون به كل فعل من أفعال الإرادة عملية معرفية فيما يسمى بعملية "الانتباه". فأن تنتبه يعنى أن تهتدى حين تمارس فعلاً لحظيًا بما تعرف. تقرر المعرفة الفعل. وكما وضح الأستاذ "وليم جيمس" بنجاح، ووضحنا نحن فى كتب أخرى، أن الصفة الأساسية لأى فعل إرادى، والمبدأ المكون لكل حياة محدودة يتمثل فى عملية الانتباه[1]. تتضمن الفكرة فى الفعل فعلاً وليداً. وإذا ما تم "الانتباه" إلى هذه الفكرة وليس لأية فكرة أخرى فإن الفكرة تملأ فى الحال كل دائرة الوعى، وتحدد فعلها الكامل الخاص بها. حين يبدأ الرجل الذى لديه فرصة "للاختلاس" فى التفكير فى كيف يختلس الأموال العامة، فإن الفكرة التى لها معنى داخلى بالفعل تأتى إلى الوعى، بوصفها فعلاً وليداً لذات متمردة ضد ما تراه البصيرة "الأعلى" "واجبًا" أى ضد قانون الشرف الذى يربط الذات الحقيقية بالمطلق. فإذا لم يفكر الرجل فى شىء إلا فرصته للاختلاس، وسنحت الفرصة، فظلت القدرة المادية على تحقيق الفعل قائمة،

---

(١) يشير "رويس" إلى كتابيه "الجانب الدينى للفلسفة"، و"محاضرات فى المثالية الحديثة" وقد قام المترجم نفسه بترجمتهما، كما يشير إلى كتاب وليم جيمس "علم النفس" (المترجم).

بات قيامه بالاختلاس شيئًا مؤكدًا. من ناحية أخرى، إذا ما فكر فى طاعة النفس، وفى شرفه، والرابطة التى تربطه بالله، فإن الفعل يظل معطلاً. يتم كبح الذات الشريرة وتسيطر الذات العاقلة عليها. لذلك يعد "الانتباه" المجال الوحيد للاختيار.

يضم فعل "الانتباه" فى لحظة واحدة "فعلاً" نعرف به حقيقة معينة، ونهتدى به فى الوقت نفسه للقيام بعمل خارجي. قد يبدو هذا الفعل (كما سبق أن شرحنا فى مناقشتنا لعالم الوصف) فعلاً سلبيًا أى ننتظر ونراقب. ومع ذلك، إذا كانت هذه السلبية فى الأداء متعمدة وبإرادتنا فإنها تعد فى حد ذاتها نوعًا من النشاط. حين ينتبه الفرد يستطيع أن يمارس فعلاً أو يمتنع عن القيام بالفعل. فلا جدوى فى حالة ممارسة عملية الاختيار من الفصل بين "المعرفة" التى توجه و "الفعل" الإرادى الذى يعبر عنها. يمكن الفصل بين ما أعرفه بالقوة، وما أستطيع القيام به. لذلك تحوى ذاكرتى مخزونًا من المعارف الممكنة التى لا أستدعيها الآن. كذلك تستطيع أفعالى أن تخلق موضوعات خارجية لم أصنعها. وحين أقارن بين ما أستطيع معرفته وما أستطيع القيام به من أفعال تبدو المعرفة منفصلة عن الإرادة وكأنهما عالمان منفصلان. ومع ذلك، وكما وضح لنا من عرضنا الحالى، ليست المعرفة والإرادة إلا جانبين للوحدة الحاضرة للحياة الواعية. فيعنى ما نعرفه الآن واقعة مميزة فى وحدة الوعى. ويعنى ما نفعله الآن نتيجة تعبيرنا عن هذه المعرفة. تسمى العملية التى يتم بها تحويل معرفتنا الحاضرة لمواجهة أفعالنا بالانتباه. وتتضمن هذه العملية تبديل معرفتنا الحالية لتناسب أهدافنا وتتضمن فى الوقت نفسه الفعل وفقًا لهذه المعرفة الحاضرة.

سبق أن "اعتبرنا" انتباهنا التمييزى فى المحاضرة الثانية من هذه المحاضرات معارضًا فى جانبه النظرى لعملية تحديد الفعل. ولا يظهر هذا التعارض إلا فى الحالات التى لا تكون فيها معرفتنا كافية لتوجيهنا نحو فعل محدد. ومع ذلك نظرنا لعملية الانتباه على أنها "عملية اختيار" متعمد للفعل أو تجاهل خطط معينة لدينا. وفى هذه الحالة لا يظهر الجانب النظرى للانتباه وإنما جانبه العملى. وتصبح عملية الانتباه فى جانبها العملى عبارة عن قيامنا بعملية تضييق لوعينا بطريقة معينة فى لحظة معينة.

إذا كان الإنسان يسلك وفق نظرته للعلاقة بين الذات والعالم، ويعتبر كل فعل فعلاً حاضراً للانتباه الذى يتجه نحو جانب معين من جوانب العلاقة بين الذات والعالم، فإن الإنسان يصل وفقًا لما يدركه الآن فى هذه اللحظة إلى رؤية هذه العلاقة بين العالم وذاته الفردية. لا نستطيع محاسبة الإنسان الجاهل أخلاقيًا أى الذى لم يتعلم القانون أو يعرف خيره الأخلاقى مادام يسلك من منطق الجهل. يجب أن يحصل هذا الإنسان أولاً وكما سبق أن وضحنا على المعرفة قبل أن يختار الفعل الصحيح. لا يعنى ذلك أن معرفته بالخير تسلب أفعاله الخيرة حريتها. فحين يقوم بفعل خير، يسلك وفق انتباهه الواعى الخاص للخير. ومادام يدرك علاقته بالله والعالم بصورة واضحة، ولا يفكر فى شىء غيرها فإنه يسلك وفقًا لها. لا تكون ذاته متمردة وإنما ذات مطيعة. فيسلك الإنسان دائمًا وفق الموضوع الذى يشغل تفكيره ويستغرقه، تمامًا مثل الرجل الذى لا يفكر فى شىء إلا الاختلاس، يسرق بمجرد أن تسنح له الفرصة. فالواضح أن المعرفة تحدد فى كلتا الحالتين السابقتين نوع الفعل الخارجى. وذلك مادام الفعل الداخلى للانتباه قد حقق غرضه فى نوع معين من المعرفة الحاضرة.

نجيب على صاحب الاعتراض بأنه وفق نظريتنا، تخدم كل الكائنات فى كل مكان الهدف المطلق طالما عرفت هذا الهدف. لا تستطيع أسوأ الكائنات أن تسلك دون وجود علاقة بين أفعالها اللحظية وبين مقدار ما تعرفه من هذا الهدف ودرجة معرفتها به. من جهة أخرى لا تعرف هذه الكائنات المتناهية فى أية لحظة إلا ما تدركه حين تنتبه إلى مثل أعلى معين. يصبح معنى "الانتباه" فى هذه اللحظة وما يترتب عليه من معرفة تعبيراً عن إرادة فريدة وحرة. فسبق أن رأينا فى المحاضرة الثانية أن وعينا يكون فى جانب ضيقًا. يتجه انتباهنا إلى وقائع معينة بسبب "شروط" لا نستطيع التحكم فيها أو السيطرة عليها. رأينا أيضًا أن هذا الوعى ذاته يكون فى جانب آخر مؤديًا بسبب هذا التضييق الإرادى لمجال انتباهنا إلى عملية تبديل لمعارفنا الحاضرة. لذلك تشعر إرادتنا فى هذا الجانب من الانتباه بالحرية الأخلاقية أى بحرية الاختيار. فحين يدرك الشخص أية صورة من صور الصراع بين "الواجب" والذات المتمردة فإن ما يقوم به يعتمد على الطريقة التى ينتبه بها إلى أحد الاهتمامات المتعارضة. إذا اختار عدم التفكير فى شىء معين إلا ذاته الخاصة كما هى الآن وسعى إلى تحقيق رغبتها فإنه يعانى نقصًا

فى المعرفة الأخلاقية. يصبح حبه لذاته الدلالة الوحيدة الواضحة أمامه على وجود الإلهى. ولما كان هذا الميل يستبعد كل شىء آخر غيره من تفكيره فإنه ينسى الله والوجوب ويسلك بطريقة آثمة وساذجة. ومع ذلك لا يكون هذا السلوك فاسداً بصورة كلية. فليس هناك شر مطلق. وسبق أن وضحنا أن من يحيا فى أعماق الجحيم يخدم الله بصورة لا إرادية. من جهة أخرى إذا لم يتم تركيز الانتباه إلى شىء إلا الله. ويتم الانتباه إلى العلاقة الحقة بين الذات والآخر التى يعتمد عليها تعريف "الواجب"، فإن هذا الانتباه يتم التعبير عنه فى الطاعة والإذعان الذاتى. يكون كل ما يحدث فى مثل هذه الحالة ليس إلا تعبيراً عن المعرفة الحاضرة فقط. وليس هذا التعبير إلا تعبيراً عن الانتباه اللحظى. ليس هذا الانتباه إلا الفعل اللحظى للإرادة. لذلك تنتهى نظريتنا إلى أن: بالرغم من اعتماد الذات الكامل على ماضيها وعلى كل الظروف الطبيعية والاجتماعية، فإن فعل الانتباه الخاص بهذه اللحظة الزمنية الحاضرة لم يحدث من قبل مطلقًا، ولن يحدث مرة ثانية. بالتالى يُعد هذا الفعل فريداً وفردياً ومتفرداً. لا يقبل التفسير العلّى الكامل. ويُعد الفعل الحر الخاص لهذه الذات. هكذا تؤكد نظريتنا بالرغم من كل الاعتراضات السابقة إمكانية حدوث الأفعال الزمنية التى لها قيمة أخلاقية حقيقية.

ترتبط حرية الفعل الخلقى بتركيز الانتباه على أفكار "الوجوب" التى تكون حاضرة بالفعل. ويعنى السلوك الخاطئ الاختيار الواعى لنسيان هذه الأفكار الخاصة "بالوجوب" عن طريق تضييق مجال الانتباه. فمادمت لا أستطيع تجنب السلوك وفق "الوجوب" الذى أعرفه بوضوح، فإننى أختار نسيانه بعدم الانتباه إليه. من جهة أخرى إذا اخترت استمرار انتباهى إلى الحقيقة المتعلقة بالخير أستطيع فعل الخير. إذن يعنى الخطأ الاختيار الحر لعدم الانتباه للنور الذى تراه بالفعل. بمعنى آخر ليس الخطأ أو ارتكاب الرذيلة إلا الاختيار الحر لنوع من "التضييق" الذى وجدناه فى المحاضرة الثانية أنه جزء من الطبيعة الإنسانية. ولما كان ارتكاب الرذيلة يعتمد على تضييق الوعى، فإن الجهل الذى يحدث يكون جهلاً بما ينفى عمله أى جهلاً "بالوجوب" الذى نعرفه بالفعل. لذلك يمثل الاختيار الحر لتضييق الوعى ماهية الشر. ليس الاختيار المتعمد لتجاهل ما يعرفه المرء بالفعل عن الله والحقيقة إلا جوهر الخطأ. من جهة أخرى يُعد كل اختيار حر

للخير نوعًا من الانتباه الإرادى المستمر للخير الذى نعرفه بالفعل. وتعنى الحرية الأخلاقية ببساطة الحرية فى اختيار الانتباه إلى "الواجب" الماثل فى الوعى أو نسيانه بعدم الانتباه إليه. وتكون هذه الحرية الأخلاقية وفق نظريتنا "ممكنة" و "فعلية" فى الوقت نفسه.

(٦)

قد يضيف المعترض قائلاً "لا يعنى ذلك أنك قد تخلصت من الجبرية الخلقية التى تم اتهامك بها. فجل ما استطعت إثباته إذا ما صحت حجتك، أن أى فاعل أخلاقى فى أية لحظة زمنية يستطيع أن يسلك بحرية عن طريق عملية الانتباه إلى الآخر الذى يسعى إليه أى يختار الانتباه أو عدم الانتباه لعلاقته به وبالتحديد لعلاقته بالتعبير النهائى عن كل إرادته فى النظام الأبدى. وينتج عن فعله ما يسميه عالم الأخلاق شراً أو خيراً. وذلك وفق اختيار الفاعل الانتباه "للوجوب" الذى يعرفه أو عدم الانتباه. كنت محقًا حين صرحت بأن من "يحيون فى الجحيم" يخدمون الله دون وعى منهم. ويعرف الله وفق نظريتك أنهم يفعلون ذلك. وتظهر كل أفعالهم مضافًا إليها المقاصد المطيعة كاملة ومتحققة أبديًا فى كل فريد واحد، لا يستطيع كما وضحت من قبل أن يحل مكانه أى شىء آخر يمكن أن يشبع هدف المطلق وإرادته. ويكون هذا المكان أو الدور جزءًا فى كل كامل مطلق. لذلك لا يستطيع العصاة ومحاولاتهم الواعية لنسيان الخير أن يفعلوا شيئًا يجعل العالم أقل كمالا. ولا يستطيع الأخيار القيام بأى فعل إلا التعبير عن هذا الكل الكامل إلا بالانتباه إليه أى ليس فى مقدورهم جعل العالم أفضل مما هو عليه. فإذا كان كمال العالم محدداً بصورة مسبقة مهما كانت أفعال الناس ألا يعنى ذلك القول بالجبرية الأخلاقية؟"

لقد وصلنا إلى النقطة التى يصبح فيها التمييز بين النظامين الأبدى والزمنى مسألة ضرورية. تحدث الأفعال الخلقية كما سبق أن وضحنا فى الزمان. لا يتم وصف الفعل بأنه خير أو شر إلا بالنسبة للزمن أى الزمان الذى يراه الفاعل مستقبله ويحكم فيه أى ملاحظ خارجى على عمله. ويؤكد عالم الأخلاق للفاعل أنه يستطيع أن يجعل

بفعله "العالم" أفضل أو أسوأ أى باختياره الواعى بين الالتزام بمعرفة الوجوب أو نسيانه. من الواضح أن عالم الأخلاق يؤكد على "عالم" الفاعل وعلاقة فعله به. ويقصد "بعالمه" جزءًا من الواقع وليس الواقع ككل أو الوجود الأبدى بكامله. ليس الفاعل إلا هذه الذات المقابلة للذوات الأخرى. فرد من بين الأفراد، لا تستطيع أن تفصله عن باقى الأفراد إلا بالمقارنة بين مقاصده وأفعاله ومقاصدهم وأفعالهم.

حين ننظر للفرد بوصفه فاعلاً فى الزمان، يحق لنا القول إنه يرتكب "الفعل" فى لحظة زمنية معينة. فإذا قصد نتائج شريرة أى إذا قصد كما وضحنا فى مثال سابق أن يختلس فى لحظة زمنية كان الاختلاس فيها ممكنًا وبالتالى شرًا، ونجح فى تحقيق مراده، فإنه يرتكب شرًا يخص هذه اللحظة الزمنية فقط. ولقد سبق أن تحدثنا عن "الموت" فى دراسة سابقة. وتحدثنا عن نظرة مثالية للطبيعة العامة للشر وإمكانية حدوثه[٢]. لم يتم اختيار نماذج الشر التى تحدثنا عنها من أفعالنا الإنسانية وإنما اخترناها من بين خبراتنا بكوارث الطبيعة وأفعالها المؤلمة أى الأشياء التى لا نعلم مصدرها أو معناها الحقيقى أو قيمتها. ولقد أشرت حينئذ للموت، بوصفه نموذجًا رئيسيًا للشر الطبيعى. اسمحوا لنا بالعودة لذكر الملامح الرئيسية لنظرتنا. ونحلل المعنى العام الذى يقال به إن كل شر يحدث يكون له مكان فى الوجود.

يُعد الشر المحدود واقعة من وقائع الخبرة التى تدفعنا جزئيتها إلى البحث عن "الآخر"، وعن ما وراءها، وعن المحتوى، والتفسير، والتبرير، والمتمم لهما. نبحث عن هذا "الآخر" بشوق شديد وشعور حزين. تعتبر كل الوقائع المحدودة بالمعنى العام لكلمة الشر وقائع شريرة، طالما أنها إذا نُظر لها فى حد ذاتها لا يكون لها معنى وتسبب لنا حالة من القلق تدفعنا للبحث عن الحياة المحدودة اسم "عملية الانتباه". فالمحدود ليس كافيًا. من جهة أخرى ووفق وجهة نظرنا لا تعد الواقعة المحدودة شرًا مطلقًا. إذ وفق محتواها بوصفها جانبًا من الكل، تتضمن أو تعنى كل الوقائع المحدودة الأخرى وتحتاجها، وتشكل معها مجموع الحياة الكلية التى تتحقق فيها الإرادة المطلقة.

---

(٢) يشير هنا إلى محاضرة "إمكانية الشر" فى الجزء الأول من الكتاب نفسه (المترجم).

أما المعنى الخاص لكلمة (الشر) فنصف به الوقائع المزعجة التى تؤكد محدوديتنا حين نعايشها. وحين نواجه هذه الوقائع فى النظام الزمنى، وندرك الشر الكامن فيها، نرغب فى تغيير خبرتنا بها. ونرغب فى ذلك لأن هذه الوقائع تلزمنا بالبحث عن "الآخر"، الذى نأمل أن نجد فيه الملامح التى توضح لنا القيمة الإيجابية للعالم. إذ تقول واقعة الشر لوعينا "لن تجد الوجود الكامل فى ملاحظتى فالحقيقة النهائية تقع فى مكان آخر هناك".

نلاحظ أن المطلق حين نسأل عن مكانة الوقائع الشريرة فى الوجود أو نسترجع نقدنا للتجريدات التى قال بها التصوف لا وجود له إلا إذا كان المحدود موجوداً. فالوجود خبرة نهائية بالكل. لابد من وجود الموضوعات التى تحدث لها هذه الخبرة النهائية، ووجود النقص الذى تُعد هذه الخبرة كمالاً له. فإذا لم يعرف "المطلق" ما نشعر به حين نعانى أو ننتظر أو نكافح أو نبحث، لن يكون أفضل منا أو أقل. إذ تعنى كل الحالات والأحاسيس والانفعالات معنى معيناً. ويُعبر معنى "العالم" عن معنى "الحياة" وليس عن عدمها. لا يتحقق الهدف إلا لمن يشعر بالمعاناة. وكلما كانت الخبرة المحدودة بالشر أكثر عمقًا كانت المعاناة أشد وضوحًا. لا يفقد المحدود معرفته فى المطلق، وإنما تعد المحدودية شرطًا لتحقيق الكمال تمامًا بالمعنى نفسه الذى يعد فيه الزمن شرطًا للوعى بالأبدى أو وفقًا لمثالنا السابق عن تعاقب النغمات الموسيقية شرطًا لجمال كل السمفونية. أما السؤال عن ما الوقائع الشريرة التى تجد مكانها فى الوجود، وعن ماهية هذه المكانة التى يجدها الشر الجزئى، فتلك موضوعات تحتاج لدراسة خاصة.

نعود مرة أخرى بعد توضيح الطبيعة العامة للشر إلى حالة الشر الخلقى. من الواضح إذا أمكن وجود الشر فى أى جزء محدود وزمنى فى عالمنا المثالى، فإن وجوده يكون نتيجة لفعل قام به فاعل أخلاقى محدود. ولا خلاف بيننا وبين خصومنا على ذلك. فحين نعتبر نتيجة عمل معين قام به إنسان معين نعنى أنه جاء تعبيراً عن إرادة هذا الفرد. يجسد إرادته فى لحظة زمنية معينة من لحظات حياته. لا خلاف بيننا وبين خصومنا أيضًا حول إمكانية تحقيق إرادة الفرد لتعبيرها الزمنى الفعلى. بالتالى نستطيع حين نعود لموقفنا من مسألة "تفرّد" الفعل الزمنى الحر للفرد، أن نقول مع خصومنا لمن

مارس شراً جزئياً "هذا ما فعلته. ولا تخص هذه الواقعة أى فرد فى العالم غيرك. وكان من الممكن عدم وجودها إذا لم تختر القيام بهذا الفعل".

يقول المعترض "إذا كانت طبيعة الوجود ثابتة وكاملة فإن هذا الشر الذى يرتكبه فرد ما ليس إلا شيئاً ثانوياً ومتضمناً فى حياة أوسع. ويكون الكل خيراً كاملاً بالرغم من وجود هذا الشر" السؤال الآن، إذا صح ذلك، كيف يكون هذا الشر متوافقاً مع هذا الكل الكامل وجزءاً منه؟ من الواضح أن هذا الوضع لا يحدث بسبب أن الفعل الشرير يعبر عن الإرادة الشريرة للفاعل فقط، وإنما بسبب أن إرادته تكون ملعونة مرفوضة من إرادة أخرى تحاول التصدى لها ومنع تحقيقها. ولا تتحدد هذه الإرادة الأخرى إلا فى لحظة اختيار الفعل السيئ. فحسب افتراضنا يكون ما يقصده متعارضاً مع مهمته فى العالم. وبالتالى لا يعبر فعله عن الحياة المطلقة وإنما عن شر جزئى، وعن التمرد وليس عن الانسجام، وعن رذيلة الاختلاس مثلاً وليس عن الواجب. وإذا فرضنا جدلاً قدرته على التعبير عن نفسه فى السيطرة على العالم كما يعبر عن نفسه فى هذه اللحظة الزمنية الخاصة به، فإن العالم يسوده الشر وبالتالى ينهار ويتحطم. ليست الرذيلة وفق طبيعتها وطبيعة الوجود والشر إلا محاولة لتحطيم العالم وتدميره. كذلك لما كان تضييق الانتباه يتجاهل الوجوب، ويسلك وفقاً لهذا الجهل، فإنه لا يتسق مع الشروط العامة التى تجعل الوجود ككل ممكناً. إذن ما يقوم به الفاعل الشرير يعد شراً حقيقياً. كان لا يمكن أن يوجد إلا بسبب رغبة هذا الفاعل فى تضييق انتباهه. ولما كان فعله مؤثراً فى الوجود فإن العالم أصبح حاوياً لفعل يحتاج للتكفير ومحاولة القضاء على آثاره. لا يمكن تحقيق الكمال الكلى إلا بالانتصار على هذا الفاعل وعلى فعله. لذلك ينتمى فعله لخيرية الكل كما ينتمى الخوف إلى الشجاعة التى لا يتحقق كمالها إلا بالتغلب عليه.

تتصف إرادة الفاعل الشرير فى العالم الزمنى وفقاً للفرض بالحرية والفردية، وتكون مؤثرة أخلاقياً فى زمنها ومجالها. ويعد الفعل الذى تقدم عليه فى واقعها الزمنى شراً إذا أراده الفاعل شراً. وكان لا يمكن أن يحدث بدون اختيار هذا الفاعل له. لذلك يستطيع الفاعل الأخلاقى أن يختار، مادام حراً، الأفعال الشريرة أو يتجنبها أى

يختار الانتباه إلى الخير الذى يعرفه أو تجاهله. ويكون عالم الوقائع الذى يحيا به هذا الفاعل عالمًا محدودًا مادام يستطيع هذا الفاعل أن يميز نفسه عن باقى الحياة المطلقة. ويستطيع أيضًا أن يجعل هذا العالم أفضل أو أسوأ وفقًا لما يختار، ولدرجة كفاءته فى الاختيار. لقد سبق لنا معرفة الطريقة التى يستطيع بها تحقيق ذلك أو عن طريق الانتباه للخير أو عدم الانتباه إليه. وقد تصبح نتائج اختياره محزنة ومستمرة طالما سنحت الظروف الزمنية بذلك.

هناك إذن إمكانية الاختيارات الحرة للخير أو للشر. بالتالى نقول للفاعل الأخلاقى ردًا على اتهامنا بالجبرية "عليك أن تفعل ما تريد مادمت حرًا. وتعنى الحرية بالمعنى السابق تعريفه حرية أن تختار الانتباه إلى الوجوب الذى تعرفه أو عدم الانتباه له". فإذا فعلت شرًا تحول إرادة العالم هذا الشر الناتج عن فعلك إلى خير، بمعنى القضاء على فعلك وآثاره. ولا يحدث ذلك بسبب عدم قدرتك على فعل الشر وإنما بسبب أن فى النظام الزمنى يوجد أناس يسعون إلى التغلب على نتائج هذا الشر الذى قد اختارته إرادتك للتعبير عن ذاتها. وغالبًا ما ينجحون فى مسعاهم بصورة أو بأخرى. وقد تحاول أحيانًا المساهمة فى الأعمال الخيرية التى يقدمها الآخرون. إذن لا يعنى النظام الخلقى لعالمك المثالى استحالة وجود الشر وإنما يعنى أنه "فعل" يجب التكفير عنه فى النظام الزمنى فى زمان معين ومكان معين. ودائمًا ما يقوم إنسان آخر غير فاعل الشر بفعل التكفير أو قد يقوم به الفاعل الشرير نفسه فى المستقبل. ويؤدى وجود فعل التكفير والتغلب على الشر إلى إمكانية ظهور كمال الكل واضحًا فى النظام الأبدى.

بات واضحًا الآن أن إبطال الخير للشر ونتائجه يُعد من الشروط الضرورية لوجود النظام الخلقى ونتيجة حتمية لنظريتنا. لا يعنى قولنا إن الكل خير أن فاعل الشر إنسان خير بطبيعته أو ليس هناك آثار لفعله أو لا مكان له فى النظام الخلقى، وإنما يعنى أنه يصبح جزءًا من الكل العاقل طالما كان هناك الخير الذى يبطل آثار فعله. ودائمًا ما يحدث هذا الفعل الخير بواسطة الفاعل نفسه أو إنسان آخر غيره.

(٧)

قبل أن نختم، نعود مرة أخرى إلى ما طرحه المعارض يقول المعارض، عن مطلقنا: "لا يوجد بالنسبة إليه عالم آخر حقيقى وواقعى غير هذا العالم. لذلك يكون العالم ككل ثابتًا ومحددًا أو مستقرًا. بالتالى لا يستطيع أى فعل أخلاقى يقوم به الإنسان أن يغير هذا العالم الكامل أو يحقق به شرًا أو خيرًا. ونرد على هذا الاعتراض بأن العالم بالفعل لا يتغير أو يقبل التغيير إذا تم النظر إليه من وجهة النظر الأبدية. ويتم ذلك بسبب شمول وجهة النظر الأبدية فى نظرتها المباشرة للزمان ككل، واحتوائها على كل المعارف وعلى تقدير لكل الأعمال والتغييرات التى يقوم بها كل الأفراد وعلى نتائج أفعالهم المستقبلية. ومع ذلك هناك معنى آخر يحتوى عليه عالمنا بالأفعال الخلقية الجديدة كما تسمح طبيعة أى عالم. ويحدث وفق فرضنا شىء جديد مهم وفردى وحر فى كل لحظة زمنية. ويؤدى هذا الشىء إلى نتائج جديدة نتجت من اختيارات الأفراد وإرادتهم الحرة.

يضيف صاحب الاعتراض "أن الفرد وفق وجهة نظرنا يعرف مسبقًا أن ما يقصده يكون مطابقًا لإرادة المطلق حتى وإن كان فعله ناتجًا عن جهل "نرد على ذلك بأن هذا يتوقف على المعنى الذى تفهم به معنى كلمة "التطابق". لا يعنى التطابق بين المحدود والمطلق تطابقًا يمنع وجود الاختلاف داخله. فأعرف الآن مهما كانت درجة التخبط فى اللحظة التى أسلك فيها أو أرتكب الخطأ، أن هدفى حين يتم تفسيره فى ضوء أهداف كل الحيوات الأخرى، وكل الحوادث التى أجهلها الآن، والحوادث المستقبلية التى قد أحياها مع رفاقى، وكل أفعال التكفير التى تحقق التوافق بين إرادتى وإرادة الله، يتطابق مع إرادة الله حين يضم كل هذه الاختلافات فى كل واحد. أما حين أكون وحدى كما أنا الآن أكون بالفعل بعيدًا عن كل تعبيرى الذاتى والوحدة الواعية النهائية مع الآخر الذى أبحث عنه أى بعيدًا عن المطلق.

يقول المعترض "مع افتراض صحة كل ذلك، ليس الفعل الإنسانى وفق تعاليمك، إلا مرحلة من مراحل العملية التى يحقق بها المطلق الكمال الأبدى. لذلك، لا يستطيع

الفرد أن يخطئ أو يكون أقل كمالاً من درجة الكمال التى يحياها الآن فى هذه اللحظة الزمنية" أجيب "إن هذه النتيجة ليست صحيحة". حقيقة يكون كل ما أفعله فى حياتى المحدودة فى هذه اللحظة الزمنية مرحلة فى عملية أو حدثًا فيها. بينما السؤال الخلقى يتعلق دائمًا بنوع الحدث إذا نظرت للفعل فى حد ذاته قد يكون شراً. ووفق تعريف الشر، يتحول هذا الفعل حين تكتمل الخبرة فى الأبدية إلى فعل خير من خلال العمليات الزمنية التى تحدث للتغلب على نتائجه وحدوث عملية التكفير. لذلك يستطيع الفاعل وفق وجهة نظرنا أن يخطئ أو يرتكب الرذيلة. ويتم التغلب على نتائج فعله. ويقضى الكمال الأبدى على هذه الإرادة الشريرة. مثلما يتغلب البطل على الخوف ويحظى بالشجاعة ويحقق كمالها.

يرد المعترض قائلاً: "يختلف وضع العالم عن ما هو عليه ويصبح عالمًا آخر إذا غير الفاعل من نفسه أو من وضعه. ووفق نظريتك يعرف المطلق العالم بوصفه العالم الذى يحقق هدفه، ولا يمكْن أن يكون مختلفًا عن ما هو عليه الآن. لذلك لا يستطيع الفرد بدون فشل هدف المطلق أن يكون فرداً آخر، ومن المؤكد أن وضعه الآن يُعد أفضل الأوضاع".

تستند إجابة هذا السؤال على تحليل دقيق للموقف الذى أمامنا. يوجد الفرد "أ" الذى لا يحد إرادته من الخارج شيء، وتنبع أفعاله فى كل لحظة زمنية من ذاته. إذا ما اختلف وضعه بدل العالم من وضعه وتغير كيانه. يُعد هذا الفرد عنصراً فى كل كامل. ولا يكون فى الوقت نفسه عنصراً إلا بسبب أن الشر الذى يرتكبه حين يظهر فى أى قسم من أقسام هذا الكل يحتاج وفق طبيعته إلى شيء آخر يلحق به ويحوله إلى خير. لا يستطيع الشر أن يوجد منفصلاً أو مستقلاً بذاته. دائمًا تظهر لواحقه فى صورة أفعال التكفير أو الإصلاح أو السيطرة وفى النهاية فى صورة إدانة لهذا الشر. وبالرغم من أن هذه الأفعال، حسب فرضنا، تتضمن التعبير عن فردية تختلف عن تلك الفردية التى ارتكبت فعل الشر، إلا أنها لا يمكن أن تظهر إلا بعد ظهور فعل الشر وسببه. فتظهر فى النظام الزمنى لاحقة له وتحوله إلى خير. لا تكون هذه الأفعال مجرد علاج سطحى أو مؤقت لما ترتب على الشر من نتائج، وإنما تسيطر على إرادة فاعل الشر

وتحكمها حتى يصبح منتميًا للكل وجزءًا منه كما يصبح الخوف جزءًا من "شجاعة البطل". لذلك لا يستطيع فاعل الشر أن يصبح جزءًا من الكل أو ينضم له إلا بعد حدوث هذه الأفعال. بالتالى "لا يكون الوضع الذى يحيا به حين يرتكب الشر أفضل الأوضاع". من جهة أخرى لا يمكن أن تحدث هذه الأفعال التكفيرية إذا قام "بفعل آخر" غير فعله الشرير. فإذا ما أجاب الشرير "إن إرادة المطلق تتحقق من خلال أفعالى حتى حين أخطئ" نجيب بأن الإرادة المطلقة قد عبرت من خلالك بوصفك فردًا زمنيًا حرًا ومتفردًا. فالحرية والإرادة صفتان يتصف بهما كل عنصر من عناصر الكل الكامل. ولما كنت إنسانًا حرًا فإنك تنكر هذه الإرادة المطلقة فى لحظة ارتكابك للشر لأنك ترفض الانتباه إليها وتتجاهل وجودها فى لحظة الفعل. كذلك لا تكون أفعال الإصلاح والتكفير أفعالك، وإنما تصدر عن نفوس أخرى غير ذاتك أو قد تصدر منك فى لحظات زمنية لاحقة للحظة ارتكابك فعل الشر. باختصار تتحقق الإرادة المطلقة من خلال إدانتك والتغلب على الشر الذى اقترفته، وليس من خلال تعاونك مادام فعلك الزمنى ليس من أفعال التعاون.

يقول المعترض "من الواضح إهمالك مسألة المقارنة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون التى يقوم عليها الوعى الخلقى". أجيب على هذا السؤال: إن من الممكن دائمًا الفصل بين "ما ينبغى أن يكون" وما هو كائن فى لحظة زمنية من لحظات النظام الزمنى. لا يتحول ما هو قائم الآن فى هذه اللحظة الزمنية إلى ما ينبغى أن يكون إلا بوجود مكمل له أو آخر يلحق به. بالتالى يُعد الزمن صورة الإرادة المتناهية التى لا تهدأ. "يوجد" ما ينبغى أن يكون فى كل لحظة زمنية من لحظات النظام الزمنى فى النظام الأبدى فى كليته. فالعالم ليس خيرًا الآن. ولا يكون الوجود فى أية لحظة زمنية كلاً كاملاً. لا يرى الله أو الإنسان التحقق الكامل أو الخير الكامل فى أية لحظة زمنية من لحظات النظام الزمنى. هناك حاجة للمستقبل حتى يكتمل الحاضر. يولد الأبدى الأمل فى كل لحظة. يشعر بالتشاؤم كل من يبحث عن الخير فى أية لحظة زمنية عابرة. إذ لا يوجد الخير النهائى إلا فى النظام الأبدى.

وأخيراً يضيف المعترض قائلاً "مازالت هناك المسألة التقليدية الخاصة بالتوفيق بين المعرفة الإلهية القبلية والإرادة الحرة للإنسان". من الواضح أن هذه الصعوبة المشار إليها لا وجود لها فى مذهبنا المثالى. لا نرى أن الإله سابق الوجود أو لديه معرفة قبلية لكل شىء. لم يخلق الإله وفق نظريتنا عالمًا مستقلاً عنه فى الزمان، تكون حوادثه لاحقة لوجوده ولمعرفته القبلية به. لا يعرف مسبقًا أفعالنا الزمنية إلا كما يتم التعبير عنها. فليست المعرفة القائمة فى النظام الزمنى إلا معرفة متناهية تخص الذوات المحدودة. ولا تستطيع أية معرفة قبلية أن تتنبأ مسبقًا بالصفات الخاصة بالأفعال الفردية مادامت أفعالا فريدة وحرة. إذ لا تكون المعرفة المسبقة ممكنة إلا بالنسبة للأشياء المسببة السابقة التحديد، وليس بالنسبة للفريدة والحرة. من ناحية أخرى يكون لدى المطلق نظرة شاملة ومعرفة كاملة لكل النظام الزمنى الماضى والحاضر والمستقبل. ومن الخطأ تسمية هذه المعرفة بأنها معرفة مسبقة لأنها معرفة أبدية. ولما كانت هناك معرفة أبدية لكل الأعمال الفردية الحرة فإن هذه الأعمال تتم معرفتها مثلما تتم معرفة النغمات المتعاقبة فى السمفونية أى فى لحظة حدوثها.

نؤكد بعد مناقشة كل هذه الاعتراضات أن عالمنا المثالى نظام أخلاقى. وذلك مادام لكل فرد مكانه وواجبه الأخلاقى وتأثيره وحريته وقيمته الفردية. ولا يتحقق له كل ذلك إلا بفضل وحدته بكل الوجود وبالله. تشكل إرادة الله جوهر حريته لأنها كامنة فيه. تصدر أفعاله من ذاته. تؤثر أفعـــاله فى العالم لأنه لا يتحقق إلا بمساعدته وبتعاونه ومن خلال مقاومته لرغباته الخاصة والسيطرة عليها. فلا وجود للعالم إلا من خلال أفعاله الحرة.

المحاضرة التاسعة

الصراع مع الشر

إن كانت كل حياة محدودة صراعًا مع الشر فإن الكل من وجهة النظر الأبدية خير. وبالرغم من عدم تحقيق النظام الزمنى الإشباع فى أية لحظة من لحظاته فإن النظام الأبدى يكون كاملاً. إن مارسنا الرذيلة وابتعدنا عن الله فمجد الله كامل وواضح فى حياتنا من وجهة النظر الأبدية. تمثل كل هذه التعبيرات المتناقضة ماهية الدين الحقيقى وتعبر فى الوقت نفسه عن النتائج الحتمية لأى فكر فلسفى أو للفلسفة بصورة عامة. ومع ذلك قدمت لنا نظريتنا الفلسفية الآن أساسًا لفهم مثل هذه العبارات وإثبات صحتها بالرغم من تناقضها الظاهرى، وتحقق فى الوقت نفسه مساهمتنا فى اهتمامات الدين الطبيعى. اتفق معظم علماء الإنسانية فى الهند واليونان وفى تاريخ الفكر المسيحى على هذه الآراء التى قد يراها الوعى الإنسانى العادى متناقضة وغير منطقية. كانت المشكلة دائمًا كيفية تبرير هذه الآراء والاقتناع العقلى بها. إذا ما تم فهم الفلسفة المثالية بصورة صحيحة فإنها تصبح قادرة على تفسير كل هذه المذاهب والآراء المختلفة وتبسيطها وعدها من الأفكار العادية والمقبولة.

بات علينا فى هذه المرحلة الأخيرة من بحثنا أن نوضح الطريقة التى يتم بها تطبيق هذه الحقائق الرئيسة وتطويرها. لا يوجد شىء فى الفلسفة أكثر إثارة لليأس وتثبيطًا للهمم من العرض النظرى الخاطئ لمشكلة الشر. ليس هناك ما يعطل تحقيق الذات أكثر من رفض كل محاولة لفهم هذه المسألة بطريقة فلسفية لقد درسنا من قبل

الجوانب الأخلاقية الخالصة لهذه المشكلة. وسنعرض الآن لأهم علاقاتها من حيث معناها وأثرها على الفضائل الكبرى كالشجاعة والصبر والأمل والتى عن طريقها ننتهى إلى رؤية وحدة الله والإنسان التى تشكل الموضوع الرئيسى فى المحاضر الختامية.

(١)

حين ناقشنا مسألة الشر الخلقى افترضنا دون تحليل دقيق، وكنتيجة للمذهب الأخلاقى معنى الوجوب، والمعنى الذى يتم به الحكم على الفاعل وفقًا لتوافق فعله مع الوجوب. نحاول الآن مناقشة الشر بعيداً عن المذاهب الأخلاقية. نعتمد على التعريف الواضح والبسيط لمعنى الشر فى ضوء نظريتنا فى الوجود. يعتبر الشر بصورة عامة واقعة تدفعنا للبحث عن الآخر الذى يحقق وجودها ويشبع إرادتنا. وسبق أن أوضحنا هذا التفسير لمعنى الشر فى مواضع عديدة فى بحثنا. ينطبق هذا التفسير على كل واقعة محدودة تقع فى النظام الزمنى حين ينظر لها فى علاقتها بمستقبلها. بهذا المعنى كل واقعة لا تشبع الإرادة، تصبح شراً. ويبقى السؤال الوحيد الذى يمكن توجيهه عن الحدث الزمنى يتعلق "بقدر" الشر الذى يجعله واضحاً فى خبرتنا. كذلك تضايف عبارة أو مقولة "ليس هناك إشباع للإرادة فى النظام الزمنى" وفقًا لوجهة نظرنا مقولة" إن الزمن صورة الإرادة". يعنى ذلك ببساطة أن الوجود الزمنى وجود مثالى وليس وجوداً من أى نوع آخر من أنواع الوجود. وإذا ما تم رفض التفسير الواقعى للوجود كما سبق أن فعلنا، لن نجد أمامنا طريقة أخرى لتفسير طبيعة الزمن وعلاقة الحاضر بالمستقبل غير هذه الطريقة المثالية. يوجد الزمن المستقبلى بالنسبة لى إما بوصفه الزمن الذى أكون على علاقة واعية به أو الذى أكون على علاقة به لست واعيًا بها الآن. يظهر الزمن فى الحالة الثانية (عدم الوعى به) مثلاً حين أكون نائمًا أو متوفى بوصفه زمنًا مستقلاً، يكون نظامه قائمًا ومستمراً بدون أية صلة بإرادتى. حينئذ يكون القانون القائل "إن لكل حاضر مستقبله"، ولكل لحظة زمنية لحظة لاحقة لها" قابلاً للتفسير الواقعى.

وتتم رؤية الزمان حين ينظر له من خلال هذه النظرة بوصفه قدر العالم وملتهمًا الحاضر ومحطمًا له. لقد دفعتنا الأسباب التى أدت إلى رفض الواقعية من قبل إلى توضيح علاقتنا بالزمان. أدركنا أن وعينا بالزمان وليس مجرد علاقتنا الحتمية به هو العلاقة الوحيدة التى يمكن أن نفسر بها الطبيعة الحقة للنظام الزمنى. فيعد الزمان وفق هذا التفسير عالم الوجود الذى يتم فيه التعبير عن إرادتى فيما بعد. تعبر فيه الإرادات الأخرى المتناهية التى أحتك بها من خلال المقارنات الاجتماعية أو من خلال معرفتى بالطبيعة عن نفسها. فإذا لم يتم التعبير عن الإرادة فى الوقت الحاضر يعنى ذلك أن إرادتنا المحدودة ليست راضية أو متحققة الآن. وإذا ما تحققت إرادتنا وتم إشباعها بتعبيرها الحالى فى الخبرة فإن الوجود كله يكون حاضراً الآن. ليس هناك آخر يتم البحث عنه. لا يوجد مستقبل إذ لا معنى لوجوده. ويصبح القول المأثور لكل حياة واعية محدودة موجودة فى النظام الزمنى "حين لا أرضى عن ما هو قائم وموجود الآن أبحث عن ما قد يأتى فيما بعد". وتتكرر المعادلة المثالية.

يترتب على ذلك أن عدم الإشباع أو الشعور بعدم الرضا يمثل الخبرة الكلية لكل وجود زمنى. أما كيفية ظهور هذا الشعور بعدم الإشباع فى الحياة التجريبية وصورته ومدى عنفه فتلك مسألة تحددها الخبرة الواقعية بجوانبها المختلفة. لا نستطيع نحن البشر تفسير الصفات التى تتصف بها مجالات الشر المحدود، خاصة المليئة بالمعاناة المادية بأية معادلة نظرية مجردة مثل المعادلات السابقة. ومع ذلك نلاحظ أن فى الحالات التى تخضع فيها حياتنا لإرادتنا وندرك فيها معنى حياتنا تصبح لدينا القدرة على ملاحظة أن مقدار الشر فيها يعود إلى ضخامة مساعينا ومثاليتها. يعود إلى رفعة أهدافنا وإلى سيطرتنا الإيجابية على أفعالنا وتحكمنا فيها. إذ يعنى وجود هذه الجوانب المثالية لوعينا أننا قد وضعنا أمامنا مثلنا العليا ونحاول السعى لتحقيقها. بالتالى يتضمن وجود مثل هذه المثل العليا بالفعل شعورنا الحاضر بعدم الرضا. وتساهم فى الوقت نفسه فى وعينا بالشر الزمنى. نستطيع أن ندرك فى مثل هذه الحالات أن النقيصة الرئيسية لهذه الأقسام العليا من وعينا هى نقيصة كل صورة من صور وعينا الحاضر، ونقيصة كل وعى يكون محصوراً فى الزمن الحاضر فقط. إذ لا

يمكن أن يحوى أبداً ما قد يعبر بصورة كاملة ونهائية عن كل أفكارنا الحاضرة. لذلك كلما زاد قدر مثلنا العليا واتساعها. زاد إدراكنا لعدم تحقيق أى شىء زمنى لرضانا وعدم قدرته على إشباعنا.

نلاحظ من جهة أخرى أن هذه النظرية المجردة التى عرضنا لها لا تمكننا بعيداً عن وعينا بمثلنا العليا من فهم سبب حدوث الانفعالات المختلفة لنا. لا توضح لنا لماذا يسيطر الألم علينا أحيانا ونشعر أحياناً أخرى بالراحة والهدوء ونعومة الحياة وسلاستها وانسياب تيار الزمن حتى إننا نستطيع أن نقول كما قال "عطيل" لقد وجدت روحى راحتها إلى الأبد"[1]، لا أنوى استخدام هذه الصيغة العامة للشر الزمنى لتفسير خبرتنا الإنسانية للشر بصورة تفصيلية. وأعترف فى الوقت نفسه بارتباط الذاتية الإنسانية بحياة الطبيعة الكلية. بالتالى كثيرا ما يصاب الإنسان بالعديد من الحوادث التى لا صلة لها إطلاقًا بمثله العليا أو بوعيه بها. يتأثر الإنسان دائمًا فى خبراته الخيرة والشريرة باهتمامات ومصائر العديد من النفوس الأخرى وبمثلها العليا. يصبح شعورها بعدم الرضا جزءاً من حياته دون أن يدرك مباشرة السبب الذى يجعل هذه المشاعر جزءاً من اهتماماته معبرة عن مثله العليا. لا يدرك كيف أصبحت هذه الحالات التى لم يتم إشباعها محور اهتمامه معبرة عن مثله العليا الخاصة، ومرتبطة بقدره ومصيره. فأولاً: يتأثر الإنسان باعتباره كائنا اجتماعياً بسعادة الآخرين وتعاستهم دون أن يدرك كيفية ارتباطها باهتماماته المثالية الخاصة. وثانياً: يمتد هذا التأثر بما يحدث للآخرين إلى كل علاقتنا بالطبيعة كما سبق أن وضحنا فى نظريتنا حول الطبيعة[2]. تتصف آلامنا العضوية وعواطفنا وغرائزنا بالعمق والتنوع، وكما سبق أن وضحنا فى نظريتنا الطبيعية، باعتبارها خاصة بالنوع البشرى ككل. تكون هذه الحالات عبارة عن مساعٍ مثالية واعية تعبر عن إرادة الجنس البشرى كله وليس عن فرد واحد، وعن طبيعة الحياة فى مجموعها وليس عن حياة واحدة. تظهر لنا تعبيرات هذه الإرادة فى وعينا

---

(١) يشير رويس لمسرحية عطيل إحدى مسرحيات شكسبير الأديب الإنجليزى (المترجم).

(٢) يشير رويس إلى المحاضرة الخامسة من الكتاب نفسه (المترجم).

المحدود فى أية لحظة من لحظات حياتنا فى صورة آلام وأفراح لا نستطيع تبريرها عقلياً أو ردها إلى مثلنا العليا. تبعًا لذلك، تصبح هذه الاهتمامات الواسعة المنتشرة فى عمليات الطبيعة والمعانى المختلفة لحوادثها الزمنية حاضرة بصورة غير مباشرة فى حياتنا الواعية. نشعر بالأفراح والأحزان وبلحظات الفشل والنجاح ولا نستطيع تفسيرها مباشرة فى وعينا أو ردها إلى مثلنا العليا الخاصة. ولما كان عدم الإشباع فى هذه الحالات لا يعود إلى عدم تحقق خططنا فى الزمان، ويعود إلى علاقاتنا العديدة بالطبيعة، فإن أية نظرية خاصة بأحداث الحياة وتطلباتها لن تكون كافية لتفسير الخبرات الشريرة والخبرة التى نواجهها فى حياتنا.

مع ذلك، وبعيداً عن كل هذه الأمور المعقدة تظل "مقولة إن كل العمليات الزمنية والمحدودة للإرادة تتضمن عدم الرضا وعدم الإشباع مقولة صحيحة". نستطيع أن نعرف إذا أدركنا معنى حياتنا بصورة واعية أن هذه الإرادة يجب أن تكون غير مشبعة فى نظامنا الزمنى. فمثلنا العليا واسعة وبعيدة، وخبراتنا الحاضرة لا نستطيع التعبير عنها بصورة كاملة. ولما كان عالم الحياة المتناهية والمحدودة التى تنتمى إليها مملوءا بالمساعى المثالية الواسعة والكبيرة، فإن العالم كله يعيش الألم والأحزان أثناء بحثه عن هذه المثل وعن تحققها.

من ناحية أخرى، يعد وجود الشر فى النظام الزمنى وفق نظرتنا المثالية فى الوجود شرطًا لكمال النظام الأبدى. وسبق أن وضحنا السبب الرئيسى لذلك. فالوحدانية البسيطة عدم. وفهم الغاية النهائية البسيطة بعيداً عن دراسة العمليات المؤدية إليها أمر مستحيل وغير منطقى. فيعنى تحقيق هدف معين الوعى بحصول عملية معينة على تحققها النهائى واكتمالها. وأينما يوجد الهدف يوجد فى الوقت نفسه الوعى بالنقص، ومقارنة هذا الهدف بالعمليات التى تجسد مراحل تحقيقه. لا يمكن أن تتصف نظرتنا للوجود بالمعقولية إلا إذا أدركنا أننا لا نسعى للمطلق إلا حين يسعى إلينا. ويُحقق من خلال مساعينا الزمنية السلام الذى لا وجود له إلا فى الأبدية. علينا أن نتذكر حين يقول القائم بالصلاة "إن الله يفعل فى الأرض كما يفعل فى السماء" أن المعنى الذى يظهر فى صورة ابتهال إلى الله يتطابق مع ما تقصده نظريتنا فى الوجود. فإذا لم

تنتصر إرادة الله فى صراعها الأرضى لن تستطيع تحقيق النصر فى السماء. إذا نظرنا للسماء باعتبارها اسمًا للعالم الذى تعبر فيه إرادة الله عن نفسها مباشرة فإن السماء تعنى ببساطة النظام الأبدى فى مجموعه. بينما إذا نظرنا للأرض باعتبارها القسم الذى تظهر فيه الإرادة نفسها مصارعة للشر فإن هذه الأرض ليست إلا النظام الزمنى أو جانبًا منه. لقد رأينا أن هذين النظامين لا ينفصلان فى الوجود. وإذا كانت الواقعية قد فصلت بينهما فإننا لا نستطيع القول بهذا الفصل. فبالنسبة لنا يتطابق النظام الزمنى فى مجموعه مع النظام الأبدى. لا يوجد عالمان منفصلان فى الوجود. تتحكم الإرادة الإلهية فى أحدهما، ويكون نجاحها فى العالم الثانى مشكوكًا فيه. العالمان عالم واحد يتم النظر له من وجهتين مختلفتين. فيظهر العالم عالمًا زمنيًا، تتعاقب حوادثه حين تتم مقارنة اللحظة الحاضرة بلحظات سابقة وأخرى لاحقة. ويظهر العالم نفسه عالمًا أبديًا حين يتم النظر له بوصفه عملية حياتية واحدة حاضرة كاملة فى الوعى المطلق، تمامًا كما يدرك الإنسان اللحن الموسيقى حاضرًا بصورة كاملة فى وجدانه.

(٢)

وهكذا، كما وضحنا من قبل حين تحدثنا عن النظام الأخلاقى الطريقة المثالية فى رؤية الطبيعة ومكانة الشر، أصبح لدينا الآن منهجنا المثالى لدراسة مظاهر الشر فى الحياة. ومع ذلك مازال أمامنا جانب من جوانب مشكلة الشر علينا أن ندرسه ونحتاج هنا مرة أخرى لدراستنا السابقة. ويجب عدم الفصل بين المنهجين السابقين. إذ لا يمكن تفسير الحوادث الشريرة فى حياتنا الإنسانية إذا نظرنا لها فقط بوصفها تعبيرًا زمنيًا عن إرادة محدودة لفرد معين، ويعود وجودها إلى الطبيعة العامة للوجود الزمنى. السبب فى ذلك أن وجودها قد يرجع إلى ضخامة خططنا ومثاليتها أو إلى أنها مجرد تعبير عن نية سيئة أخلاقيا لبعض الناس أو لعدم إخلاص الفاعل الخلقى لمثله العليا وعدم كفاءته.

لا يحق لنا حين نسأل عن مصدر الشر ومن المسئول عنه، الدخول فى أبحاث نظرية لا طائل منها. إذ من الأفضل لنا مادام المعنى الداخلى لعمليات الطبيعة فيا علينا،

أن نكيف مهارتنا مع أفعال الطبيعة، بدلاً من إضاعة الوقت فى لوم بعض العصاة الذين لا نعرفهم. يجب أن ينحصر عمل الإنسان الرئيسى فى توجيه إرادته لخدمة الله. ويستطيع تحقيق النجاح فى هذه المهمة حين لا ينسب الأفعال الشريرة إلى قدرة تفوق القدرة الإنسانية. لا يحق لنا تقييم أفعال أقراننا إلا فى نطاق ضيق. وحين ندرك أن أحكامنا يمكن أن تؤدى إلى تحسين سلوكهم. لا نستفيد فى حياتنا حين نبحث عن أصل الشر أو على ما نطلق عليه اسم العناصر الشيطانية فى العالم. يجب أن يقنع الإنسان الحكيم نفسه أن هناك قدرًا كبيرًا من الأعمال الشريرة يجب أن تحدث فى النظام الزمنى. ويجب أن تحتاج هذه الأفعال للتكفير عنها حتى تتحقق الإرادة الإلهية فى الأبدية.

كذلك من الواضح أن الشر الخلقى الذى يصدر عن فاعل معين يصيب الآخرين ويكون مصدراً لتعاستهم. فنعانى جميعًا بسبب النظام الخلقى. ولا يستطيع فاعل الخير أن يكون لا مباليا لأفعال الآخرين الخاطئة. فخطيئة الفرد بمعنى معين تصيب الناس جميعًا. فإذا كنت إنسانا ليس هناك شىء إنسانى يكون غريبًا عن حياتى. وإذا كانت إرادتى فردية وحرة فإن معنى الفردية لا يتعارض مع الطبيعة الإنسانية التى أشارك العاصى فيها. فتعد بمعنى معين كل خطيئة إنسانية خطيئتى. تصيبنى إن لم تكن من اختيارى. وحين يتأمل الإنسان الحكيم الرذيلة ونتائجها يسمع عبارة "هذا أنت" تتردد فى قلبه بنغمة مأساوية. لا ينجو أى إنسان منا من النتائج المذلة لجرائم جيرانه العصاة. فتماسك الروابط الإنسانية يربط جرائم الفرد بأحزان الكل.

ليس هناك انفصال بين الأفعال الشريرة والمصائب والبلايا. فكلها جوانب للنظام الزمنى وجزء من طبيعته. ويجب أن يتوقف كل من يدرك ذلك عن لوم الآخرين أو إصدار الأحكام الأخلاقية عليهم. نتعلم كيفية الحكم على مهامنا فى الحياة بصورة واقعية. فحين تحدث كارثة لا أستطيع أن أنسبها لإرادتى الحرة. ولا جدوى من البحث عن أسبابها أو عن مصدرها. ولما كان النظام الزمنى كله تعبيراً عن إرادة، وكانت عمليات الطبيعة الخارجية مقاصد أناس ترتبط حياتهم بحياتنا بصورة غامضة، فإن النتائج الشريرة ليست إلا عبارة عن نقص فى التعبير لبعض هذه الإرادات المتناهية. لا أعرف

الإرادة التى اختارت هذا الشر. ولا يجب توجيه اللوم لها. ومع ذلك هناك دلالة أخلاقية لهذا النقص الخلقى. إذ أصبح مشاركًا فى كفاح العالم ضد هذا النقص حين أعانى شرًا ناتجًا من الطبيعة الخارجية. لا تعبر معاناتى عن موقف "رواقى" أو عن رغبة فى إظهار قدرتى ، وإنما تعبر عن رغبة فى التعاون. أستطيع بمشاركتى فى المهمة الإلهية أن أعطى معنى للفوضى البادية فى خبرتنا الزمنية. لا تعنى رغبتى فى المعاناة وتحمل الصعاب مجرد حالة سلبية أو نوع من الكبرياء والكرامة الشخصية، وإنما تعنى محاولة للتكفير عن شر ارتكبه فاعل مجهول. بذلك الموقف أثبت أن الشر الطبيعى العارض يمكن أن يصبح عنصرًا فى حياة إيجابية مخلصة. لا أفترض وجود الروح الخيرة فى قلب الأشياء الشريرة، بل أحاول عن طريق التعاون إزالة هذا الشر الطبيعى ومواجهته.

من جهة أخرى، حين أعرف فاعل رذيلة من تلك الرذائل التى أتحمل نتائجها، يجب أن أتذكر أن كل الناس إخوة. لا يمكن فصل أخطاء الناس عن حياتى فلست وحيدًا فى هذا الكون. ويجب أن أشعر بالسعادة حين تصبح لدىّ فرصة المشاركة فى التكفير عن هذه الخطيئة.

قد يثور الإنسان الواقعى حين يكتشف تأثر استقلاله الخلقى من جراء حدوث هذا الشر الخارجى. يجد نفسه مسئولاً عن أفعال لم يرتكبها أو عن جرائم قام بها أناس يبتعدون عنه آلاف الأميال. أما المثالى فإنه يدرك أن وجوده لا معنى له بدون الآخرين. لا يمكن أن يشعر بتفرده الأخلاقى وشخصيته إلا إذا كان جزءًا من المعاناة التى يشعر بها كل من يسعى للتعبير عن الإرادة الأبدية. يدرك أن وجوده لا ينفصل عن وجود الآخرين، وليست هناك فجوة قائمة بين فرديته ووجودهم. لا تكون مسئوليته واقعة مستقلة فى العالم بل واقعة مرتبطة بأفعال الآخرين ومصائرهم. من يدرك هذه الحقيقة يشعر بالسعادة. إذ يستطيع أن يدرك أن معاناته سببها الأفعال الخاطئة للآخرين. لا يعنى ذلك بالطبع أن يكون سعيدًا بقيامهم بارتكاب هذه الأفعال الشريرة، وإنما يستمد السعادة من الشعور بالراحة والسكينة. فقد بينت له هذه الأفعال المهمة الإنسانية المشتركة التى يجب أن يساهم فيها لتحويل هذا الشر إلى خير أى التغلب على نتائج

هذه الأفعال الشريرة. لا يصاب الفرد من جراء هذا الموقف بالحيرة. فلقد سبق أن وضحت أن ليس من واجبه إلقاء اللوم وإنما خدمة الله قدر استطاعته. لا جدوى من البحث عن مصدر الشر. لذلك فإن محاولة معرفة ذنب جارى شىء والشعور بالسعادة من المهمة الإنسانية شىء آخر.

كذلك حين أدرك العلاقة الوثيقة بين البلايا والرذائل تتأثر نظرتى لمهمتى الأخلاقية. لا تنفصل رذيلتى عن مصائر الآخرين. وتتأثر حياة الآخرين بسبب أفعالى الخاطئة سواء لاحظ الناس ذلك أم لا. فوفق نظريتى للوجود وتعريفنا له أحمل دائمًا مسئولية حقيقية وإن كانت محدودة عن كل حوادث العالم. إذ يؤثر كل حدث من أحداثى على النفوس الأخرى. تمتد قيمة وجودى الخلقى إلى كل أقسام الوجود الزمنى. باختصار، تشبه الكفاءة الخلقية وجودك المادى إذا تمت المقارنة بينهما وفق النظرية المثالية للجاذبية. إذ تتحرك الأرض كلها والشمس والنجوم كلما تحركْت ومهما كانت ضآلة حركتك.

لقد وضحنا بشكل عام نظريتنا المثالية عن ترابط النظام الخلقى والعلاقة الباطنية بين الفعل الشرير والبلية والمصيبة. ويتوافق كل ذلك مع ما سبق أن عرضناه عن الحرية الخلقية للفرد. يتطلب مذهبنا المثالى فى الفردية أن تكون كل ذات حرة. ويفرض مذهبنا المثالى فى الوجود وحدة العالم وأن كل الذوات ترتبط ببعضها داخل كيان حياة العالم الواحد. وبالرغم من التعارض الظاهرى بين هذين الجانبين لمذهبنا المثالى فإنهما مرتبطان ببعضهما. فتتطلب وحدة العالم وجود الفرد الحر. ولا تنفصل فى الوقت نفسه حرية الفرد عن هذه الوحدة. لا يوجد دليل واضح أو برهان يؤكد وجود الفردية فى الانفصال والاستقلال، فلا معنى للفردية إلا من خلال علاقتها الفريدة بالكل. ومادامت حياة المطلق واحدة، فإن كل قسم من أقسامها تكون له علاقته الفريدة بالكل. ويتطلب معنى التفرد دائمًا قدراً من الحرية المحدودة. من جهة أخرى، لا يستقيم البرهان على وجود المطلق الواحد ووحدته إلا فى ضوء المبدأ القائل "بأن كل وجود ليس إلا التعبير النهائى عن المعنى الداخلى لكل فكرة محدودة". لذلك هناك حاجة لوجود المطلق حتى يعطى المعنى لكل ذات محدودة. ولا يمكن أن تكون هذه الذات مستقلة عن وجود الذوات الأخرى.

(٣)

لقد وضحنا الصورة التى يتم بها تفسير وجود الشر فى النظام الزمنى وعلاقة الرذائل بالبلايا. فدائمًا ما يحدث فى النظام الزمنى شر معين. ويعود هذا الشر الجزئى إلى إرادة محدودة ليس لدينا وسيلة واضحة ندرك بها الروابط بين الرذائل والبلايا، فقدرتنا محدودة. ومع ذلك نستطيع القول إن المصائب التى يعانى منها الفرد لا تكون بالضرورة نتيجة لرذائله وأخطائه. فتماسك النظام الخلقى يجعل المسألة على خلاف ذلك. وحينما يرتكب فرد ما رذيلة تتأثر بمعنى معين كل الموجودات بالنتائج السيئة لرذيلته. لذلك دائمًا ما يعود الجانب الأكبر من معاناة الفرد إلى أسباب خارج إرادته ولا تكون نتيجة مباشرة لإرادته الحرة.

يجب أن نبدأ الآن فى دراسة النتائج المترتبة على النظرة السابقة وعلاقتها بمسألة العناية الإلهية[٣]، وأثر نتائجها العملية على الروح التى تواجه هذه البلايا[٤].

لقد ظهرت الصور القديمة لفكرة العدالة الإلهية مرتبطة بالفكر الواقعى أو بالفكر الصوفى . ونستطيع القول إن هذه الصور القديمة لتبرير وجود الشر فى العالم قد تلاشت بانهيار نظرية الوجود الواقعية والصوفية. ومع ذلك وبعيداً عن الاعتراضات الميتافيزيقية العامة على مثل هذه الحلول القديمة للشر، يمكن القول إن عيوبها النظرية والعملية تستحق الانتباه إليها، وخاصة حين يتم النظر إليها كفروض أخلاقية هامة. فدعنا نلخص صورتين من الصور الرئيسية لهذه الفروض.

يحوى التصوف باعتباره مذهبًا فى الوجود محاولة واعية للتعامل مع مشكلات الشر ووجوده. وتعد هذه المحاولة ركنا أساسيًا للإيمان به. ويعتبر كل لاهوت صوفى نوعًا من العدالة الإلهية. يرى المذهب الصوفى أن الشر لا وجود له. وتستند كل

---

(٣) العناية الإلهية theodicy .

(٤) تتفق هذه الفقرات اللاحقة مع الأفكار العامة التى وردت فى محاضرة "مشكلة أيوب" فى كتابى "دراسات فى الخير والشر" يشير رويس إلى النبى "أيوب" (المترجم).

هذه الأفعال الشريرة. لا يصاب الفرد من جراء هذا الموقف بالحيرة. فلقد سبق أن وضحت أن ليس من واجبه إلقاء اللوم وإنما خدمة الله قدر استطاعته. لا جدوى من البحث عن مصدر الشر. لذلك فإن محاولة معرفة ذنب جارى شىء والشعور بالسعادة من المهمة الإنسانية شىء آخر.

كذلك حين أدرك العلاقة الوثيقة بين البلايا والرذائل تتأثر نظرتى لمهمتى الأخلاقية. لا تنفصل رذيلتى عن مصائر الآخرين. وتتأثر حياة الآخرين بسبب أفعالى الخاطئة سواء لاحظ الناس ذلك أم لا. فوفق نظريتى للوجود وتعريفنا له أحمل دائمًا مسئولية حقيقية وإن كانت محدودة عن كل حوادث العالم. إذ يؤثر كل حدث من أحداثى على النفوس الأخرى. تمتد قيمة وجودى الخلقى إلى كل أقسام الوجود الزمنى. باختصار، تشبه الكفاءة الخلقية وجودك المادى إذا تمت المقارنة بينهما وفق النظرية المثالية للجاذبية. إذ تتحرك الأرض كلها والشمس والنجوم كلما تحركْت ومهما كانت ضآلة حركتك.

لقد وضحنا بشكل عام نظريتنا المثالية عن ترابط النظام الخلقى والعلاقة الباطنية بين الفعل الشرير والبلية والمصيبة. ويتوافق كل ذلك مع ما سبق أن عرضناه عن الحرية الخلقية للفرد. يتطلب مذهبنا المثالى فى الفردية أن تكون كل ذات حرة. ويفرض مذهبنا المثالى فى الوجود وحدة العالم وأن كل الذوات ترتبط ببعضها داخل كيان حياة العالم الواحد. وبالرغم من التعارض الظاهرى بين هذين الجانبين لمذهبنا المثالى فإنهما مرتبطان ببعضهما. فتتطلب وحدة العالم وجود الفرد الحر. ولا تنفصل فى الوقت نفسه حرية الفرد عن هذه الوحدة. لا يوجد دليل واضح أو برهان يؤكد وجود الفردية فى الانفصال والاستقلال، فلا معنى للفردية إلا من خلال علاقتها الفريدة بالكل. ومادامت حياة المطلق واحدة، فإن كل قسم من أقسامها تكون له علاقته الفريدة بالكل. ويتطلب معنى التفرد دائمًا قدرًا من الحرية المحدودة. من جهة أخرى، لا يستقيم البرهان على وجود المطلق الواحد ووحدته إلا فى ضوء المبدأ القائل "بأن كل وجود ليس إلا التعبير النهائى عن المعنى الداخلى لكل فكرة محدودة". لذلك هناك حاجة لوجود المطلق حتى يعطى المعنى لكل ذات محدودة. ولا يمكن أن تكون هذه الذات مستقلة عن وجود الذوات الأخرى.

(٣)

لقد وضحنا الصورة التى يتم بها تفسير وجود الشر فى النظام الزمنى وعلاقة الرذائل بالبلايا. فدائمًا ما يحدث فى النظام الزمنى شر معين. ويعود هذا الشر الجزئى إلى إرادة محدودة ليس لدينا وسيلة واضحة ندرك بها الروابط بين الرذائل والبلايا، فقدرتنا محدودة. ومع ذلك نستطيع القول إن المصائب التى يعانى منها الفرد لا تكون بالضرورة نتيجة لرذائله وأخطائه. فتماسك النظام الخلقى يجعل المسألة على خلاف ذلك. وحينما يرتكب فرد ما رذيلة تتأثر بمعنى معين كل الموجودات بالنتائج السيئة لرذيلته. لذلك دائمًا ما يعود الجانب الأكبر من معاناة الفرد إلى أسباب خارج إرادته ولا تكون نتيجة مباشرة لإرادته الحرة.

يجب أن نبدأ الآن فى دراسة النتائج المترتبة على النظرة السابقة وعلاقتها بمسألة العناية الإلهية[٣]، وأثر نتائجها العملية على الروح التى تواجه هذه البلايا[٤].

لقد ظهرت الصور القديمة لفكرة العدالة الإلهية مرتبطة بالفكر الواقعى أو بالفكر الصوفى . ونستطيع القول إن هذه الصور القديمة لتبرير وجود الشر فى العالم قد تلاشت بانهيار نظرية الوجود الواقعية والصوفية. ومع ذلك وبعيداً عن الاعتراضات الميتافيزيقية العامة على مثل هذه الحلول القديمة للشر، يمكن القول إن عيوبها النظرية والعملية تستحق الانتباه إليها، وخاصة حين يتم النظر إليها كفروض أخلاقية هامة. فدعنا نلخص صورتين من الصور الرئيسية لهذه الفروض.

يحوى التصوف باعتباره مذهبًا فى الوجود محاولة واعية للتعامل مع مشكلات الشر ووجوده. وتعد هذه المحاولة ركنا أساسيًا للإيمان به. ويعتبر كل لاهوت صوفى نوعًا من العدالة الإلهية. يرى المذهب الصوفى أن الشر لا وجود له. وتستند كل

---

(٣) العناية الإلهية theodicy .

(٤) تتفق هذه الفقرات اللاحقة مع الأفكار العامة التى وردت فى محاضرة "مشكلة أيوب" فى كتابى "دراسات فى الخير والشر" يشير رويس إلى النبى "أيوب" (المترجم).

المحاولات التى ظهرت فى تاريخ الأخلاق واللاهوت لاعتبار الشر وهمًا على أفكار صوفية. لذلك هناك تناقض حاد بين التصور ومذهبنا المثالى. فليس الشر فى نظريتنا وهمًا أو غير حقيقى. فالشر واقعة زمنية يضمها الفكر الأبدى ويشملها وأكدنا على عدم وجود شر كامل أو وجود واقعة شريرة مستقلة. فالشر واقعة محدودة متناهية. لا يكون المطلق فى حياته الفردية الكاملة شريراً، وإنما تضم حياته الزمنية الشر الذى يواجهه وينتصر عليه ويتجاوزه.

يؤكد التصوف أن الخبرة بالشر خبرة غير حقيقية أو خبرة وهمية مثل أية خبرة محدودة أو حلمًا أو نوعًا من الخداع. والواقع أن هذه الأفكار لا تنهار فقط مع انهيار مفهوم الوجود الصوفى، بل تتناقض أيضا حين يعتبر التصوف الشر خطأ محدوداً، فإن هذا الخطأ المحدود يظل شراً *أيضا فى الخبرة. المسألة* مجرد تغيير فى *التسمية* ولا يتغير الواقع. حين يهرب الصوفى من هذا الخطأ المحدود فإنه إما يهرب من لا شىء (وفى هذه الحالة لا يهرب حقيقة إذ حين يهرب لا يحدث شيئًا) أو أنه يهرب من شر حقيقى حين يتحول إلى المطلق (وفى هذه الحالة يعترف بحقيقة وجود الشر الذى يهرب منه). *يعتمد الجدل الصوفى العملى على إدانة أوهامنا المحدودة بوصفها* لا قيمة لها. فى حين أن القول بعدم قيمتها يعنى عدم وجودها. وبالتالى لا يمكن إدانتها أو تجاوزها. إذ ما تمت إدانته أو تجاوزه لابد أن يكون موجوداً حتى لو كان وجوده جزئياً كما تقول مثاليتنا. من الواضح أن الجدل الصوفى لا نهاية له. ينكر التصوف فى البداية وجود الشر. وحين يسأل لماذا يبدو الشر موجوداً؟ يجيب بأنه نوع من الخطأ المحدود. حينئذ يصبح هذا الخطأ المحدود بوصفه مصدراً لكل البلايا شراً. ولكن الشر ليس حقيقياً. وبالتالى لا يمكن أن يكون الخطأ حقيقياً. وهكذا لا نستطيع الخطأ حتى لو افترضنا أن الشر موجود وحقيقى. بذلك نعود لنقطة البداية ونأمل فى الهروب من الموقف بالقول بأن من الخطأ حقيقة أن نخطئ أو نؤمن بأن الشر له وجود حقيقى، وهكذا لا نجد نهاية للعملية الجدلية. ولا يوجد اتساق فى أية مرحلة من مراحلها.

من ناحية أخرى من الواضح أن إنكار وجود الشر يقضى على إمكانية وجود أى جهد أخلاقى. إذا لم يكن هناك شىء يتطلب الهروب منه أو تجاوزه أو تحسينه فإن الأفعال

تصبح أوهامًا مثل البلايا التى تتطلب وجود هذه الأفعــال. يقول مايستر إيكهارت(٥) عن مطلقه "إنه لا ينظر للأفعال، ولا يعلم شيئًا عن الأخيار أو العصاة" ويؤكد المتصوف "الهندوسى" على أن الذات المطلقة لا تفرق بين القاتل والقديس.

وهكذا نجد العدالة الإلهية الصوفية مليئة بالتناقضات تستطيع أن تفعل ما تشاء لا تستطيع فعل الشر فليس له وجود حقيقى. كيف تجعل للشر وجوداً حقيقيًا حتى ولو كان وجوداً جزئيًا؟

بقى أمامنا بعد تعليقنا على العدالة الإلهية الصوفية أن نبين أوجه الخلاف بين مثاليتنا والمذهب الصوفى. تقول مثاليتنا إن الله إرادة أو له إرادة تتحقق من خلال الكفاح فى النظام الزمنى. وتكون من ناحية.أخرى قد تم التعبير عنها كاملة فى النظام الأبدى. وبذلك يوجد فى كل لحظة من لحظات النظام الزمنى حرية نسبية للفعل. وتوجد إمكانية وجود مقاومة محدودة من قبل إرادة الفرد لإرادة العالم. ينتج عن هذه المقاومة شر حقيقى يعانى منه العالم وكل الكائنات. يتم تبرير وجود هذا الشر بالقيمة الأبدية للحياة التى تعانى منه وتنتصر عليه. ويتم القضاء على النتائج الشريرة عن طريق الإرادات المتناهية ومعاناة أخلاقية حقيقية. إذ لا ينصر الخير فى الأبدية إلا من خلال حرب زمنية. وتحدث هذه الصراعات والحروب داخل الحياة الإلهية ذاتها وليس داخل عالم مخلوق، يستقل وجوده عن وجود الله أو ينعزل عنه. ولا تؤدى مثل هذه النظرة للشر لجعل الصراع أقل ضراوة أو النصر النهائى ليس نصراً أخلاقيا.

تظهر فى المذهب التقليدى للشر فى اللاهوت المدرسى صورة معدلة لمذهب العدالة الصوفية ببعض العناصر الواقعية التى يتصف بها المذهب المدرسى. لا يُعد الشر وفقًا لهذا المذهب، وكما يؤكد "توما الأكوينى"، كائنا حقيقيًا. وإنما عبارة عن نقص لا معنى له إلا فى كمال الكل. وبالتالى يهرب هذا المذهب من النتائج المترتبة على المذهب الصوفى بإضافة بعض العناصر الواقعية التى يتصف بها العالم المخلوق فى المذهب المدرسى.

---

(٥) مايستر إيكهارت Meister Eckhar : (١٢٦٠-١٣٢٧) أهم أعماله "الأعمال الثلاثية"، المسائل الباريسية، "الوعظ الألمانى" (المترجم).

المحاولات التى ظهرت فى تاريخ الأخلاق واللاهوت لاعتبار الشر وهمًا على أفكار صوفية. لذلك هناك تناقض حاد بين التصور ومذهبنا المثالى. فليس الشر فى نظريتنا وهمًا أو غير حقيقى. فالشر واقعة زمنية يضمها الفكر الأبدى ويشملها وأكدنا على عدم وجود شر كامل أو وجود واقعة شريرة مستقلة. فالشر واقعة محدودة متناهية. لا يكون المطلق فى حياته الفردية الكاملة شريراً، وإنما تضم حياته الزمنية الشر الذى يواجهه وينتصر عليه ويتجاوزه.

يؤكد التصوف أن الخبرة بالشر خبرة غير حقيقية أو خبرة وهمية مثل أية خبرة محدودة أو حلماً أو نوعًا من الخداع. والواقع أن هذه الأفكار لا تنهار فقط مع انهيار مفهوم الوجود الصوفى، بل تتناقض أيضا حين يعتبر التصوف الشر خطأ محدوداً، فإن هذا الخطأ المحدود يظل شراً أيضا فى الخبرة. المسألة مجرد تغيير فى التسمية ولا يتغير الواقع. حين يهرب الصوفى من هذا الخطأ المحدود فإنه إما يهرب من لا شىء (وفى هذه الحالة لا يهرب حقيقة إذ حين يهرب لا يحدث شيئًا) أو أنه يهرب من شر حقيقى حين يتحول إلى المطلق (وفى هذه الحالة يعترف بحقيقة وجود الشر الذى يهرب منه). يعتمد الجدل الصوفى العملى على إدانة أوهامنا المحدودة بوصفها لا قيمة لها. فى حين أن القول بعدم قيمتها يعنى عدم وجودها. وبالتالى لا يمكن إدانتها أو تجاوزها. إذ ما تمت إدانته أو تجاوزه لابد أن يكون موجوداً حتى لو كان وجوده جزئيًا كما تقول مثاليتنا. من الواضح أن الجدل الصوفى لا نهاية له. ينكر التصوف فى البداية وجود الشر. وحين يسأل لماذا يبدو الشر موجوداً؟ يجيب بأنه نوع من الخطأ المحدود. حينئذ يصبح هذا الخطأ المحدود بوصفه مصدراً لكل البلايا شراً. ولكن الشر ليس حقيقيًا. وبالتالى لا يمكن أن يكون الخطأ حقيقيًا. وهكذا لا نستطيع الخطأ حتى لو افترضنا أن الشر موجود وحقيقى. بذلك نعود لنقطة البداية ونأمل فى الهروب من الموقف بالقول بأن من الخطأ حقيقة أن نخطئ أو نؤمن بأن الشر له وجود حقيقى، وهكذا لا نجد نهاية للعملية الجدلية. ولا يوجد اتساق فى أية مرحلة من مراحلها.

من ناحية أخرى من الواضح أن إنكار وجود الشر يقضى على إمكانية وجود أى جهد أخلاقى. إذا لم يكن هناك شىء يتطلب الهروب منه أو تجاوزه أو تحسينه فإن الأفعال

تصبح أوهامًا مثل البلايا التى تتطلب وجود هذه الأفعال. يقول مايستر إيكهارت(٥) عن مطلقه "إنه لا ينظر للأفعال، ولا يعلم شيئًا عن الأخيار أو العصاة" ويؤكد المتصوف "الهندوسى" على أن الذات المطلقة لا تفرق بين القاتل والقديس.

وهكذا نجد العدالة الإلهية الصوفية مليئة بالتناقضات تستطيع أن تفعل ما تشاء لا تستطيع فعل الشر فليس له وجود حقيقى. كيف تجعل للشر وجوداً حقيقيًا حتى ولو كان وجوداً جزئيًا؟

بقى أمامنا بعد تعليقنا على العدالة الإلهية الصوفية أن نبين أوجه الخلاف بين مثاليتنا والمذهب الصوفى. تقول مثاليتنا إن الله إرادة أو له إرادة تتحقق من خلال الكفاح فى النظام الزمنى. وتكون من ناحية.أخرى قد تم التعبير عنها كاملة فى النظام الأبدى. وبذلك يوجد فى كل لحظة من لحظات النظام الزمنى حرية نسبية للفعل. وتوجد إمكانية وجود مقاومة محدودة من قبل إرادة الفرد لإرادة العالم. ينتج عن هذه المقاومة شر حقيقى يعانى منه العالم وكل الكائنات. يتم تبرير وجود هذا الشر بالقيمة الأبدية للحياة التى تعانى منه وتنتصر عليه. ويتم القضاء على النتائج الشريرة عن طريق الإرادات المتناهية ومعاناة أخلاقية حقيقية. إذ لا ينصر الخير فى الأبدية إلا من خلال حرب زمنية. وتحدث هذه الصراعات والحروب داخل الحياة الإلهية ذاتها وليس داخل عالم مخلوق، يستقل وجوده عن وجود الله أو ينعزل عنه. ولا تؤدى مثل هذه النظرة للشر لجعل الصراع أقل ضراوة أو النصر النهائى ليس نصراً أخلاقيا.

تظهر فى المذهب التقليدى للشر فى اللاهوت المدرسى صورة معدلة لمذهب العدالة الصوفية ببعض العناصر الواقعية التى يتصف بها المذهب المدرسى. لا يُعد الشر وفقًا لهذا المذهب، وكما يؤكد "توما الأكوينى"، كائنا حقيقيًا. وإنما عبارة عن نقص لا معنى له إلا فى كمال الكل. وبالتالى يهرب هذا المذهب من النتائج المترتبة على المذهب الصوفى بإضافة بعض العناصر الواقعية التى يتصف بها العالم المخلوق فى المذهب المدرسى.

---

(٥) مايستر إيكهارت Meister Eckhar : (١٢٦٠-١٣٢٧) أهم أعماله "الأعمال الثلاثية"، المسائل الباريسية، "الوعظ الألمانى" (المترجم).

(٤)

ينسب الواقعيون وجود الشر للإنسان ولإرادته الحرة. وبينما تبدو صور العدالة الإلهية مألوفة فى اللاهوت الشعبى تجاهلتها الفلسفة المدرسية. ولما كان الإنسان كائنًا مستقلاً عن الكائنات الأخرى، ولكل فرد من الأفراد وجوده المستقل عن الآخر فإن "فناء الروح العاصية" فكرة محورية فى العدالة الإلهية عند الواقعيين. خلق الله الإنسان مزودًا بإرادة حرة. تركه حرًا أن يختار عمل الخير أو الشر. حين نختار الخطأ يدخل الشر العالم. ليس الشر فى الله. ولا يوجد فى العالم نتيجة الرضا الإلهى. وإنما يوجد فى كائن له وجوده المستقل تمامًا عن الله وعن أى فرد آخر. تتطلب العدالة الإلهية عند الواقعيين أن يبرهن النظام الأخلاقى على صحته بأن يطلب من العاصى تحمل نتائج أفعاله ويجنى ثمارها. وهكذا كما يحدث دائمًا عند الواقعيين، يؤكدون فى البداية على الفصل بين الكائنات واستقلالها ثم يقضون على هذا الفصل فى النهاية. يتم تفسير بلايا العالم بوصفها العقوبة الإلهية المحددة للرذيلة. يجب أن يلوم الإنسان الذى يعانى منها نفسه على أخطائه التى كانت سببا لها. ويتم فى الوقت نفسه تأكيد صحة حكم الله وخيريته بعدم قدرة المخطئ على الهروب من حكمه.

يعترض أصحاب هذه الصور الشعبية للعدالة الإلهية الواقعية على تفسيرنا السابق للوحدة العميقة بين النظامين الزمنى والأبدى. ويؤكدون فى الوقت نفسه على استقلال الفاعل وانفصال أصحاب الأفعال فى العالم عن بعضهم البعض. يبرر الواقعيون ذلك أولاً: بسبب مسئولية الإنسان عن أفعاله الخلقية، وثانيًا: لعدم مسئولية الإرادة الإلهية عن أفعال البشر، وأخيرًا: لأن الله لا يمكن أن يؤذى فاعل الخير. ووفق هذه النظرة الواقعية تصبح كل معاناة فى العالم عقوبة مباشرة للرذيلة. تصيب أصحاب الأفعال الشريرة أنفسهم. إذ تؤكد النظرة الأخلاقية المألوفة أن من الظلم معاقبة الناس على أخطاء غيرهم. أليس الناس كائنات مستقلة، ويجب أن يكون خلاصهم أو لعنتهم فى الجحيم مرتبطًا بأفعالهم؟ وإذا فرضنا أن الله يرغب سعادة الناس وكل هذه المخلوقات المستقلة التى خلقها، هل يعاقب الأخيار منهم؟ إن الله يعاقب المسيء ولا يسمح بحدوث الشر للأخيار.

ولقد أدت مسألة إصابة الأخيار بالبلايا، وتأخر العدالة الإلهية فى عالمنا المرئى منذ أيام أصدقاء النبى "أيوب" وظهور تأملات الهندوس الواقعية إلى اللجوء إلى مجموعة من الفروض المختلفة بالنسبة لمسألة وجود الشر. لا يسمح المجال أو الوقت لعرض هذه الفروض. لقد أصبحت إصابة الأخيار بالبلايا وظهور الظلم فى العالم من المسائل التى تهدد صحة المذهب الواقعى. إذ كيف يمكن تفسير مثل هذه المسائل؟ يمكن أن نفترض فى الحالة الخاصة بأصدقاء "أيوب" أن الإنسان الخير قد مارس الرذائل سراً. ونفترض بالنسبة للمذهب الشعبى الهندوسى ولصوره فى الفكر الغربى أن الرذيلة قد تم ارتكابها فى وجود المرء السابق، ويعانى من نتائجها فى وجود الحاضر. ونستطيع أن نستعير من التصوف تفسيره للشر ونقسم البلايا إلى صنفين: الأول منها مصائب وهمية أو نوع من الخير المتنكر أو أشياء يراها الحكماء وهمية وغير حقيقية. والصنف الثانى بلايا حقيقية تشكل نوعًا من العقوبة على الرذائل التى يرتكبها المرء. تصيب بلايا الصنف الأول الناس جميعًا الأخيار والعصاة. ويفترض المرء أنها ليست حقيقية وناتجة عن نوع من الوهم الإنسانى، ولم تحدث كنوع من الجزاء لمرتكب الرذيلة. فالله يحب الخير لأطفاله الخيرين. بالتالى المصائب مجرد مظاهر. من جهة أخرى يوجد فى العالم بلايا حقيقية تأخذ صورة الجزاء للرذيلة ولا تصيب إلا الفاعل نفسه.

الواقع أن كل هذه الفروض السابقة تجعل مسألة تحقيق العدالة الإلهية مسألة فى غاية الصعوبة ولا تخلو من التناقض. ولئن كانت هذه التفسيرات السابقة مسألة شائعة ومعروفة، إلا أنها لا جدوى منها إذا تم ربطها بالتفسير الأخلاقى للعالم. ولا تستطيع مثل المذهب الواقعى الذى تأسست عليه الصمود أمام أى تحليل ميتافيزيقى أو الانتقادات التى تقدم إليه.

لا يؤدى اهتمامنا الخلقى فى العالم إلى فصل اعتقادنا فى تماسك كل الحياة الإنسانية عن اعتقادنا فى الحرية النسبية للفاعل وتفرده. لا يمكن أن يمتلك العالم أية وحدة أخلاقية إذا لم يحصل الناس على نصيبهم من الحرية أو ينفصلون عن بعضهم بالمعنى الواقعى. إن ما يعطى الحياة الخلقية قيمها الإيجابية يكمن فى معاناة الأفراد من نتائج أفعال لم يرتكبوها، وأخطاء قام بها غيرهم. بالتالى، يستطيع فاعل الخير

(٤)

ينسب الواقعيون وجود الشر للإنسان ولإرادته الحرة. وبينما تبدو صور العدالة الإلهية مألوفة فى اللاهوت الشعبى تجاهلتها الفلسفة المدرسية. ولما كان الإنسان كائنًا مستقلاً عن الكائنات الأخرى، ولكل فرد من الأفراد وجوده المستقل عن الآخر فإن "فناء الروح العاصية" فكرة محورية فى العدالة الإلهية عند الواقعيين. خلق الله الإنسان مزودًا بإرادة حرة. تركه حرًا أن يختار عمل الخير أو الشر. حين نختار الخطأ يدخل الشر العالم. ليس الشر فى الله. ولا يوجد فى العالم نتيجة الرضا الإلهى. وإنما يوجد فى كائن له وجوده المستقل تمامًا عن الله وعن أى فرد آخر. تتطلب العدالة الإلهية عند الواقعيين أن يبرهن النظام الأخلاقى على صحته بأن يطلب من العاصى تحمل نتائج أفعاله ويجنى ثمارها. وهكذا كما يحدث دائمًا عند الواقعيين، يؤكدون فى البداية على الفصل بين الكائنات واستقلالها ثم يقضون على هذا الفصل فى النهاية. يتم تفسير بلايا العالم بوصفها العقوبة الإلهية المحددة للرذيلة. يجب أن يلوم الإنسان الذى يعانى منها نفسه على أخطائه التى كانت سببا لها. ويتم فى الوقت نفسه تأكيد صحة حكم الله وخيريته بعدم قدرة المخطئ على الهروب من حكمه.

يعترض أصحاب هذه الصور الشعبية للعدالة الإلهية الواقعية على تفسيرنا السابق للوحدة العميقة بين النظامين الزمنى والأبدى. ويؤكدون فى الوقت نفسه على استقلال الفاعل وانفصال أصحاب الأفعال فى العالم عن بعضهم البعض. يبرر الواقعيون ذلك أولاً: بسبب مسئولية الإنسان عن أفعاله الخلقية، وثانيًا: لعدم مسئولية الإرادة الإلهية عن أفعال البشر، وأخيرًا: لأن الله لا يمكن أن يؤذى فاعل الخير. ووفق هذه النظرة الواقعية تصبح كل معاناة فى العالم عقوبة مباشرة للرذيلة. تصيب أصحاب الأفعال الشريرة أنفسهم. إذ تؤكد النظرة الأخلاقية المألوفة أن من الظلم معاقبة الناس على أخطاء غيرهم. أليس الناس كائنات مستقلة، ويجب أن يكون خلاصهم أو لعنتهم فى الجحيم مرتبطًا بأفعالهم؟ وإذا فرضنا أن الله يرغب بسعادة الناس وكل هذه المخلوقات المستقلة التى خلقها، هل يعاقب الأخيار منهم؟ إن الله يعاقب المسيء ولا يسمح بحدوث الشر للأخيار.

ولقد أدت مسألة إصابة الأخيار بالبلايا، وتأخر العدالة الإلهية فى عالمنا المرئى منذ أيام أصدقاء النبى "أيوب" وظهور تأملات الهندوس الواقعية إلى اللجوء إلى مجموعة من الفروض المختلفة بالنسبة لمسألة وجود الشر. لا يسمح المجال أو الوقت لعرض هذه الفروض. لقد أصبحت إصابة الأخيار بالبلايا وظهور الظلم فى العالم من المسائل التى تهدد صحة المذهب الواقعى. إذ كيف يمكن تفسير مثل هذه المسائل؟ يمكن أن نفترض فى الحالة الخاصة بأصدقاء "أيوب" أن الإنسان الخير قد مارس الرذائل سراً. ونفترض بالنسبة للمذهب الشعبى الهندوسى ولصوره فى الفكر الغربى أن الرذيلة قد تم ارتكابها فى وجود المرء السابق، ويعانى من نتائجها فى وجود الحاضر. ونستطيع أن نستعير من التصوف تفسيره للشر ونقسم البلايا إلى صنفين: الأول منها مصائب وهمية أو نوع من الخير المتنكر أو أشياء يراها الحكماء وهمية وغير حقيقية. والصنف الثانى بلايا حقيقية تشكل نوعاً من العقوبة على الرذائل التى يرتكبها المرء. تصيب بلايا الصنف الأول الناس جميعاً الأخيار والعصاة. ويفترض المرء أنها ليست حقيقية وناتجة عن نوع من الوهم الإنسانى، ولم تحدث كنوع من الجزاء لمرتكب الرذيلة. فالله يحب الخير لأطفاله الخيرين. بالتالى المصائب مجرد مظاهر. من جهة أخرى يوجد فى العالم بلايا حقيقية تأخذ صورة الجزاء للرذيلة ولا تصيب إلا الفاعل نفسه.

الواقع أن كل هذه الفروض السابقة تجعل مسألة تحقيق العدالة الإلهية مسألة فى غاية الصعوبة ولا تخلو من التناقض. ولئن كانت هذه التفسيرات السابقة مسألة شائعة ومعروفة، إلا أنها لا جدوى منها إذا تم ربطها بالتفسير الأخلاقى للعالم. ولا تستطيع مثل المذهب الواقعى الذى تأسست عليه الصمود أمام أى تحليل ميتافيزيقى أو الانتقادات التى تقدم إليه.

لا يؤدى اهتمامنا الخلقى فى العالم إلى فصل اعتقادنا فى تماسك كل الحياة الإنسانية عن اعتقادنا فى الحرية النسبية للفاعل وتفرده. لا يمكن أن يمتلك العالم أية وحدة أخلاقية إذا لم يحصل الناس على نصيبهم من الحرية أو ينفصلون عن بعضهم بالمعنى الواقعى. إن ما يعطى الحياة الخلقية قيمها الإيجابية يكمن فى معاناة الأفراد من نتائج أفعال لم يرتكبوها، وأخطاء قام بها غيرهم. بالتالى، يستطيع فاعل الخير

للسبب نفسه القيام بأفعال خيرة تؤثر فى الحياة الأخلاقية للآخرين. حقيقة يجب بوصفى كائنا أخلاقيا أن أختار نصيبى من الفردية ومن الخير الخلقى أو الشر. ومع ذلك، لا أستطيع أن أكون حرًا فى اختيار المعاناة من نتائج رذائلى الخاصة التى ارتكبتها. وإذا فرضنا أن المعاناة من رذائلى وفق اختيارى بات ممكنا، وتم تعميم ذلك بالنسبة لكل البشر، فإن الحياة الباطنية لكل فرد تصبح مستقلة عن حياة الآخرين وأفعالهم. بالتالى، لا توجد مهمة أخلاقية أمام فاعل الخير يستطيع القيام بها. إذ تتضمن كل واجباتنا الخلقية نوعًا من المساعدة للآخرين. توجد علاقة تبادلية بين القدرة الإيجابية على مساعدة الآخر والقدرة السلبية على إيذائه. وإذا كنت لا أستطيع إيذءه فلن أستطيع مساعدته. وتصبح حياتى الأخلاقية فى العالم الذى لا أستطيع فيه تقديم المساعدة للآخر مقتصرة على نشر نوع من الشفقة الصورية التى لا قيمة لها. شفقة فارغة غير مؤثرة فى حياة الآخر. وتفقد الحياة الأخلاقية معناها. لذلك حين تربط هذه الصورة من العدالة الإلهية الواقعية بين حرية إرادة الفرد واستقلال النفوس عن بعضها تؤدى إلى ظهور فجوات فى النظام الخلقى تؤثر على اتساقه وتؤدى إلى انهيار العالم الخلقى.

يمكن تطوير هذه النتيجة المترتبة على العدالة الإلهية الواقعية حين نوضح الحالة التى يصبح فيها الفعل الخير فعلاً ممكنًا. إذا سقط غريب فى الطريق هل يستطيع الإنسان الخير مساعدته؟ يستطيع مساعدته إذا افترضنا أن البلايا ليست مجرد النتائج الحتمية التى تفرضها العناية الإلهية على العصاة بسبب رذائلهم. أما إذا كانت المصائب عبارة عن عقوبات على رذائل فإن معاناة الفرد تكون إحدى صنفين الأول: أن معاناته ليست حقيقية. فليس هناك بلية على الإطلاق والشر مظهر زائف. بالتالى ليس هناك حاجة لمساعدة يمكن تقديمها لهذا الغريب، والثانى: إذا كانت المعاناة تمثل عقوبة على أفعاله الخاطئة وهى عقوبة فرضتها العدالة الإلهية فإن فاعل الخير لن يفعل شيئًا. إذ كيف يتدخل بين الإله العادل والعقوبة المستحقة؟ إذا نجح فى مساعدة الغريب فإنه فى هذه الحالة يؤجل يوم الحساب لأن العقوبة حتمية أو بمعنى آخر تصبح عملية تخفيف المعاناة مجرد وهم. يصبح عدم مساعدة القسيس أو اللاوى للغريب السلوك

العملى الوحيد الذى يتوافق مع العدالة الإلهية الواقعية. يستطيع فى أفضل الحالات أن يقترب منه، يفعل كما فعل أصحاب "أيوب"، ويحذره من ضرورة تحقيق السلام مع الله. ومن الواضح أيضًا أن ذلك الموقف لن يفيده. إذ إنه لا يستطيع أن يحصل على نعمة التوبة إلا إذا عالج النتائج الشريرة لأفعاله. كذلك نلاحظ أن اللصوص الذين هاجموا هذا الغريب لم يسببوا الأذى له لأنه نال ما يستحقه "وليس عملهم إلا تنفيذًا لإرادة الله" بالتالى لا يمكن وصفهم بالعصاة.

واضح أن الجبرية الخلقية التى انتهى إليها هذا التفسير لم تكن متوقعة وحتمية فى الوقت نفسه. ومع ذلك تبين لنا أن معالجة مشكلة الشر تتطلب بالفعل وجود الإرادة الحرة فى العالم. وأثبت فى الوقت نفسه أن النظام الأخلاقى عند الواقعيين لا يتسق مع أى نظام أخلاقى مادام أصحاب هذه الإرادة الحرة تستقل أفعالهم عن بعضهم البعض. ولا يتأثر الفرد منهم بأفعال الآخرين فى مصيره وجزائه. بالتالى يمكن القول إن الأخيار فى عالمنا الأخلاقى يعانون من جراء أفعال لم يرتكبوها لأن حياتهم لا تستقل عن حياة الآخرين ومرتبطة بكل جوانب الحياة الأخرى. كذلك لا يستطيع أى مفهوم واقعى لأصحاب الأفعال الخلقية باعتبارهم نفوسًا مستقلة فى وجودها، وعن خالقها، وعن بعضها البعض أن يتسق مع مفهوم التماسك والترابط الأخلاقى الذى يجب أن يستند عليه أى تبرير لوجود الشر والبلايا فى العالم. فإذا كانت بلايا المخلوقات حوادث مستقلة عن خالقهم وعن حياته فإن الخالق قد أوجد معاناة مستقلة عنه ولا دخل له بها ونعود للمسألة القديمة الخاصة بقدرة الخالق وخيريته.

(٥)

نعود مرة أخرى لعرض نظريتنا المثالية ونتائجها بنوع من التفصيل وبصورة مباشرة وعملية.

لماذا أشعر بالمعاناة الآن؟ بسبب إحساسى بعدم التعبير الكامل عن إرادتى فى حياة واعية، ومازلت أبحث عن تحققها فى الخارج. وكلما كانت المثل العليا التى أبحث

للسبب نفسه القيام بأفعال خيرة تؤثر فى الحياة الأخلاقية للآخرين. حقيقة يجب بوصفى كائنا أخلاقيا أن أختار نصيبى من الفردية ومن الخير الخلقى أو الشر. ومع ذلك، لا أستطيع أن أكون حرًا فى اختيار المعاناة من نتائج رذائلى الخاصة التى ارتكبتها. وإذا فرضنا أن المعاناة من رذائلى وفق اختيارى بات ممكنا، وتم تعميم ذلك بالنسبة لكل البشر، فإن الحياة الباطنية لكل فرد تصبح مستقلة عن حياة الآخرين وأفعالهم. بالتالى، لا توجد مهمة أخلاقية أمام فاعل الخير يستطيع القيام بها. إذ تتضمن كل واجباتنا الخلقية نوعًا من المساعدة للآخرين. توجد علاقة تبادلية بين القدرة الإيجابية على مساعدة الآخر والقدرة السلبية على إيذائه. وإذا كنت لا أستطيع إيذءه فلن أستطيع مساعدته. وتصبح حياتى الأخلاقية فى العالم الذى لا أستطيع فيه تقديم المساعدة للآخر مقتصرة على نشر نوع من الشفقة الصورية التى لا قيمة لها. شفقة فارغة غير مؤثرة فى حياة الآخر. وتفقد الحياة الأخلاقية معناها. لذلك حين تربط هذه الصورة من العدالة الإلهية الواقعية بين حرية إرادة الفرد واستقلال النفوس عن بعضها تؤدى إلى ظهور فجوات فى النظام الخلقى تؤثر على اتساقه وتؤدى إلى انهيار العالم الخلقى.

يمكن تطوير هذه النتيجة المترتبة على العدالة الإلهية الواقعية حين نوضح الحالة التى يصبح فيها الفعل الخير فعلاً ممكنًا. إذا سقط غريب فى الطريق هل يستطيع الإنسان الخير مساعدته؟ يستطيع مساعدته إذا افترضنا أن البلايا ليست مجرد النتائج الحتمية التى تفرضها العناية الإلهية على العصاة بسبب رذائلهم. أما إذا كانت المصائب عبارة عن عقوبات على رذائل فإن معاناة الفرد تكون إحدى صنفين الأول: أن معاناته ليست حقيقية. فليس هناك بلية على الإطلاق والشر مظهر زائف. بالتالى ليس هناك حاجة لمساعدة يمكن تقديمها لهذا الغريب، والثانى: إذا كانت المعاناة تمثل عقوبة على أفعاله الخاطئة وهى عقوبة فرضتها العدالة الإلهية فإن فاعل الخير لن يفعل شيئًا. إذ كيف يتدخل بين الإله العادل والعقوبة المستحقة؟ إذا نجح فى مساعدة الغريب فإنه فى هذه الحالة يؤجل يوم الحساب لأن العقوبة حتمية أو بمعنى آخر تصبح عملية تخفيف المعاناة مجرد وهم. يصبح عدم مساعدة القسيس أو اللاوى للغريب السلوك

العملى الوحيد الذى يتوافق مع العدالة الإلهية الواقعية. يستطيع فى أفضل الحالات أن يقترب منه، يفعل كما فعل أصحاب "أيوب"، ويحذره من ضرورة تحقيق السلام مع الله. ومن الواضح أيضًا أن ذلك الموقف لن يفيده. إذ إنه لا يستطيع أن يحصل على نعمة التوبة إلا إذا عالج النتائج الشريرة لأفعاله. كذلك نلاحظ أن اللصوص الذين هاجموا هذا الغريب لم يسببوا الأذى له لأنه نال ما يستحقه "وليس عملهم إلا تنفيذًا لإرادة الله" بالتالى لا يمكن وصفهم بالعصاة.

واضح أن الجبرية الخلقية التى انتهى إليها هذا التفسير لم تكن متوقعة وحتمية فى الوقت نفسه. ومع ذلك تبين لنا أن معالجة مشكلة الشر تتطلب بالفعل وجود الإرادة الحرة فى العالم. وأثبت فى الوقت نفسه أن النظام الأخلاقى عند الواقعيين لا يتسق مع أى نظام أخلاقى مادام أصحاب هذه الإرادة الحرة تستقل أفعالهم عن بعضهم البعض. ولا يتأثر الفرد منهم بأفعال الآخرين فى مصيره وجزائه. بالتالى يمكن القول إن الأخيار فى عالمنا الأخلاقى يعانون من جراء أفعال لم يرتكبوها لأن حياتهم لا تستقل عن حياة الآخرين ومرتبطة بكل جوانب الحياة الأخرى. كذلك لا يستطيع أى مفهوم واقعى لأصحاب الأفعال الخلقية باعتبارهم نفوسًا مستقلة فى وجودها، وعن خالقها، وعن بعضها البعض أن يتسق مع مفهوم التماسك والترابط الأخلاقى الذى يجب أن يستند عليه أى تبرير لوجود الشر والبلايا فى العالم. فإذا كانت بلايا المخلوقات حوادث مستقلة عن خالقهم وعن حياته فإن الخالق قد أوجد معاناة مستقلة عنه ولا دخل له بها ونعود للمسألة القديمة الخاصة بقدرة الخالق وخيريته.

(٥)

نعود مرة أخرى لعرض نظريتنا المثالية ونتائجها بنوع من التفصيل وبصورة مباشرة وعملية.

لماذا أشعر بالمعاناة الآن؟ بسبب إحساسى بعدم التعبير الكامل عن إرادتى فى حياة واعية، ومازلت أبحث عن تحققها فى الخارج. وكلما كانت المثل العليا التى أبحث

عنها أكثر سموا، كلما صعب تحقيق خططي وزاد اشتياقي للكمال. أشعر بالحزن لأن حياتي الحاضرة ليست الحياة التي أرغبها. كذلك لا يحد ضيق صورة الوعي الحاضر من قدرتي على تحقيق مثلي الأعلى في المستقبل فقط، وإنما يحد أيضًا من قدرتي على المحافظة على إنجازاتي السابقة. أنسى دائمًا ما قمت به من أعمال وأتركها ورائي. إذ لم تعد الحوادث الماضية ماثلة أمامي بسبب ضيق مدة الوعي وقصرها. أفقد حياتي الماضية في الوقت الذي أحاول فيه بذل جهد لا جدوى منه لتحقيق حياتي المستقبلية. فالشر الزمني ورائي وأمامي. وأشعر بالحيرة مما فعلته ومضى ومما لم أفعله ولم يحن بعد.

السؤال الآن: هل يوجد في هذه الصورة الحالية من الوعي قدر من الخيرية؟

يوجد قدر كبير فيها. بسبب هذا الجانب الفاضل من حياتي أشعر بالمعاناة بسبب ضخامة أهدافي وعمقها. أرغب بسبب وجود هذه المثل العليا في تحقيق كثير من الأمور التي لا تسمح خبرتي الحالية بتحقيقها. ليس الشر الذي يصيبني إلا نتيجة رفعة قيمة الخير الذي أرغب في تحقيقه. هل أستطيع استغلال الفرصة وتحسين حالة الشر الزمني التي أشعر بها؟ أستطيع بكل محاولة جادة أبذلها للحياة وفق مثلي العليا. ليس هناك قاعدة واحدة ثابتة لتحقيق الخير الزمني. يعتمد تحقيقه على قدرتي الفعلية في الزمان وعلى علاقتي مع الطبيعة والحيوات الأخرى. ليس هناك فعل من أفعالي يمكن أن يخلق طبعي ومزاجي وبيئتي أو يستطيع تحريري من الواجب. الذي يجب أن أتحمله وأقبله والذي يتمثل في هذا الإنسان وفي هذا الكيان العضوي الوارث لأحزان البشرية ورذيلتها ومتاعبها وهمومها. بالرغم من ذلك هناك شيء واحد يقع في حدود قدرتي ويتمثل في إخلاصي للأبدي والتفاني في تحقيق مهمتي الحياتية. يجب أن أكون مستعدًا لتحمل الحزن الناتج عن معرفتي لمثلي الأعلى والمشاركة بنصيبي من المهمة الإلهية. فالاستعداد يمثل جوهر حياتي الخلقية.

إذا كانت حياة الإنسان لا قيمة لها بدون الصراع مع الشر فأين يكمن عزاؤه؟ من الواضح أن عزاءه ليس في الراحة التي يستمدها من التحقيق الزمني لهدفه. إذ يكمن

واجبه الأول بوصفه كائنا أخلاقيا وخادماً لله فى وضع هدف أمامه لا يستطيع تحقيقه فى الزمان. "ويلٌ للذين يحيون فى راحة فى صهيون". ويل لهم لتناقض وعيهم الذاتى. يؤكدون لأنفسهم تحقيقهم للسلام فى أفعالهم الزمنية فى الوقت الذى يتناقض فيه معنى السلام الزمنى. إذ لا نشعر بهذا السلام إلا حين نغيب عن الوعى. لا نشعر به إلا أثناء النوم.. حيث لا يرغب الإنسان فى شىء ولا يفكر فى شىء. الزمان نفسه لا معنى له. فلا يقنع إنسان واع باللحظة الحاضرة إلا إذا كان العالم لا يعنى له شيئًا.

وتزداد قيمة العالم ومعناه بالنسبة لنا حين يكون لدينا هدف نسعى له. وبالتالى لا نشعر بالرضا فى اللحظة الحاضرة.

لذلك لا يمكن أن يكون للعزاء قيمة وخبرة زمنية فى الوقت نفسه. فأين يوجد العزاء الحقيقى إذن؟ يكون أولاً: فى الوعى بأن أحزاننا مطابقة لأحزان الله، ولها معنى وقيمة وهدف فى الحياة الإلهية. ويكمن العزاء ثانيًا: فى الشعور بأن التحقق الإلهى فى النظام الأبدى نساهم فيه بوصفنا أفرادًا تحققت فرديتنا بصورة أبدية ونهائية. تحقق لا يتم اكتسابه كما يقول الصوفية وخاليًا من النقص والأحزان، وإنما نكسبه من الشعور بمرارة المحنة وقهر العالم. نشعر حين نخلص لمهمتنا أنها تعبر زمنيا عن النصر الذى يتغلب به الله فى الأبدية على بلايا العالم الزمنى ومصائبه وأحزانه ومحنه.

ينتج إذًا عن مذهبنا المثالى ضرورة تطابق أحزاننا مع أحزان الله. يجب أن نقبل هذه النتيجة لأنها تمثل الأساس الوحيد لوجود عدالة إلهية حقيقية. يعرف المطلق كل ما نعرفه وبنفس الطريقة التى نكتسب بها هذه المعارف. لا نستطيع أن نفترض فى حالة واحدة أن خبرتنا المحدودة قد تمت وتحولت أو تلاشت فى الوحدة الإلهية. إذ لا يتم التحقق الأبدى بتجاهل خبرتنا الحاضرة حين نشعر بالحزن، وإنما بضم هذه الخبرة الحزينة التى نشعر بها إلى خبرة أوسع وأشمل. من جهة أخرى لا يوجد شىء فى حياتنا يقع خارج الحياة الإلهية أو مستقلا عنى. فيكون المطلق مطابقًا لكل إرادتنا حين يتم التعبير عنها أو تصل خبرتنا إلى منتهاها. ويكون فى الوقت نفسه حين يعبر عن نفسه فى الزمن الحاضر ليس إلا أفعالنا التى تحدث داخل هذا الوجود الإلهى كله. حين

نشعر بالحزن نصبح أكثر وعيًا بكيفية اتحاد خطة حياتنا ومعناها بالقصد الإلهى، وبكيف تكون خبرتنا جزءًا من الحياة التى يحقق الله من خلالها حياته فى أبديته. لذلك، يكمن عزاء البصيرة الواضحة فى شعورها بأنها حين تحزن لا يكون حزنها خاصًا بها وحدها، وإنما يشعر به الله. فحزنها حزن الله. ولما كانت إرادتى مطابقة لإرادة الله، وتحقيق الله من خلال إرادتى أهدافه، فإنه يدرك ما يصيبنى من أحزان ومحن. فلا يتحقق هدف المطلق إلا من خلال محنتى. ولما كان النصر الأبدى ليس إلا انتصارى حين تكتمل إرادتى، وحين أكتمل فى المطلق، فإن تحققى الكامل وانتصارى النهائى فى المطلق يتضمن تجاوز هذا الحزن الذى أعانى منه.

كذلك لا يمكن أن يتحقق الكمال الإلهى إلا من خلال أحزان الزمان ومآسيه. نعرف جميعًا أن أرقى الكمالات وأفضلها تضم كجزء من كيانها الصراعات والتناقضات التى تقوم بها العناصر المختلفة حين تحاول إدراك ذاتها والوعى بها. تشمل هذه الكماليات المعاناة لأن فى الانتصار عليها تتشكل الخبرات الروحية، وتكتسب الروح وعيها بذاتها. وكما لا تكون هناك شجاعة بدون التغلب على الخوف وتجاوزه، كذلك لا وجود لبطولة بدون مقاومة وبدون وجود معاناة يتم التغلب عليها. لا يوجد شعور بالقوة إلا بوجود نوع من المقاومة يتم التحكم فيها. تظهر عظمة الحب من خلال التخلص من الشك والتردد وسوء الفهم والعزلة. يتوهج الحب من خلال المآسى والآلام. نشعر بخلوده من الوعى بمعنى الموت. ولا يعرف معنى التخلص من اليأس إلا من اكتوى بعذابه. لا ندرك قيمة الفن الذى يقدم لنا لمحات عن النظام الأبدى إلا من خلال الشعور بالحزن الذى يثيره فينا. وتبين لنا خبرات الحياة أن كمال الروح لا يتحقق إلا بالتغلب على الأحزان وتجاوز المحن.

إذا كانت الأحزان تمثل قيمة مثالية بالنسبة لنا فهل البلايا لها القيمة نفسها؟ هل تتصف البلايا بالنبل وتطهّر نفوسنا؟ وما جزاؤنا من هذه البلايا التى لا نشعر بأى معنى مثالى لها فى وعينا الحاضر؟ هل تربطنا بالإلهى؟ أتساعد على تحقيق مهمتنا فى الحياة؟ ألا يمكن أن تجعلنا ننسى واجباتنا ونعقد معنى الحياة؟ هل يمكن تبرير وجود المصائب والبلايا؟

لقد أجبت بالفعل على مثل هذه التساؤلات فلا يحيا الإنسان حياته الإنسانية بصورة مثالية أو منشغلاً عن العالم. يرتبط الإنسان بالطبيعة وبالآخرين وبالتالى ليست حياته منفصلة عن حوادث العالم واستجابة لها. يردد فى حياته وخبراته العابرة كل أحزان العالم ومآسيه. لا يستطيع أن يدرك المعنى المثالى لهذه العوالم المتناهية التى يشارك فيها، ويكمن عزاؤه الوحيد فى معرفته أن كل هذه المعانى والأهداف الزمنية، وكل هذه اللحظات الحزينة التى يعانى منها فى حياته الزمنية، ستكتمل فى الأبدية حين يضىء النور الإلهى الكل.

باختصار لا يوجد الكمال فى أية لحظة من لحظات الزمان. ونستمد عزاءنا من معرفة الأبدى. نستطيع حين ندرك ذلك أن نحتمل بلايا الزمان. ونسعد بالمشاركة فى أمجاد العالم الحزينة والمساهمة فى الحزن الإلهى ونثق أن هذه الأحزان والمآسى وسيلة لتحقيق النصر النهائى. وحين نشعر بهذا العزاء نسرع الخطى دون خوف، ونسير دون أن نسقط أو تخور قوانا. فليست حياتنا الزمنية إلا تعبيراً عن النصر النهائى.

المحاضرة العاشرة

وحدة الله والإنسان[1]

وصل بحثنا الذى عرضناه فى هاتين السلسلتين من المحاضرات إلى نهايته. ولقد تم استنتاج نظرية الوجود من تفسيرنا لطبيعة الخبرة الإنسانية، وتطبيقها على المشكلات الخاصة بطبيعة حياتنا الإنسانية. ثم انتهينا إلى عرض عام لأسس أية فلسفة دينية. بدأت سلسلة المحاضرات بعرض للمشكلة العامة للعالم والفرد أى طبيعتهما والعلاقة بينهما. وكان علينا قبل ختام هذه المحاضرات أن نعرض لمسألة العلاقة بين الله والإنسان باعتبارها المسألة التى قد فرضتها علينا هذه المحاضرات.

(١)

حين فسرنا الذات الإنسانية اكتشفنا أنها كل مركب، وتتصف بعدم الثبات الزمنى. فحين ننظر للإنسان وعلاقته بالطبيعة يبدو كائنا طبيعيًا. يستمد كيانه من الطبيعة ويعتمد وجوده عليها. تكون حياته مجرد حادثة فى عملية كبيرة للتطور، نجهل جانبا كبيراً من معناها الداخلى. ولقد حاولنا معرفة مدى صحة هذا التفسير. كذلك وجدنا أن هناك معنى آخر تظهر فيه الحياة الإنسانية بوصفها ذاتًا، ومجرد سلسلة من

---

(١) ليس المقصود هنا الوحدة الصوفية التى ظهرت فى نظريات وحدة الوجود والحلول أو الاتحاد والفناء، وإنما المقصود العلاقة بين الله والإنسان أى وحدة منطقية مثل وحدة الجزء والكل، والنقص والكمال، والمحدود والمطلق (المترجم).

الخبرات العرضية النسبية، ومجموعة من التأثيرات والاستجابات الاجتماعية المتبادلة. وحاولنا أيضا معرفة صحة هذا المعنى. كذلك وجدنا حقيقة فلسفية فى مقولة الفهم العام التى تجعل الإنسان عبداً للقدر ومطية له. حياته مجرد ظلال، ماهيته ليست ثابتة ولا وجود لها، ومتغيرة وغير متعينة. حين يبحث أى ملاحظ خارجى عن القانون الذى يحكم حياته، لا يجد إلا القانون الطبيعى الذى لا يهتم بقيم الإنسان ومثله العليا. ولقد أكدنا صحة هذه المقولة. وحين درسنا هذه الحدود الخاصة بالطبيعة الإنسانية فى ضوء الخطوط العامة لنظريتنا فى الوجود. لم تظهر هذه الجوانب الخاصة بالوجود الإنسانى غريبة أو مخيبة للآمال، خاصة حين أدركنا نمط الوجود الذى نتصف به. وعندما فكر الإنسان فى هذا العالم الذى لا يظهر مكانه واضحا فى النظام الزمنى، وجد أن الرابطة التى تربط العالم كله بمعرفته اللحظية، تحدد مسبقًا معنى هذا الكل، وبالتالى معنى الحياة الإنسانية بالرغم من صفتها الظاهرية.

بناءً على ما سبق نقول للإنسان الفرد: عليك أن تبنى ذاتك فى ضوء المعلومات العلمية المتاحة بوصفك كائنا يخضع للطبيعة. أن تدرك تكوينك ليس بوصفك مخلوقًا من التراب بالمعنى القديم للكلمة، وإنما بوصفك بسلسلة من الوقائع النفسية التى تحددها الظروف الطبيعية والاجتماعية. كائنًا له حياته الباطنية المستمرة مادامت هذه الظروف قائمة ومستمرة. انظر لنفسك بوصفك حادثة فى عملية تطور العالم أو جزءاً منها. حين تدرك كل ذلك.. تسأل: كيف أستطيع معرفة كل هذه الأشياء؟ كيف يكون لهذه الوقائع كلها وجود؟ تجد أن الإجابة الممكنة والوحيدة على هذين السؤالين، تظهر فى صورة التأكيد على أنك تستطيع أن تعرف كل هذه الوقائع. تدرك أن وجودها وجود حقيقى بسبب العلاقة الأنطولوجية التى تربط حياتك بحياة الله. تربط ذاتك بالعالم كله. وتربط العالم ككل بمعنى الحياة الفردية لكل إنسان. فلا تتحقق فرديتك إلا فى الله.

ويمثل اعتمادك على الله الشرط الضرورى لحريتك وقيمتك الفريدة. فهناك وحدة ضرورية بين المتناهى واللامتناهى، وبين الزمنى والأبدى، والعالم وكل أفراده، والواحد والكثير، والله والإنسان، ولا نعرف ذلك من خلال شعورنا بالعبودية وإنما من إحساسنا بوجود الله والحرية.

بعد توضيح هذا الجانب الإنسانى لنظريتنا فى الوجود، والقيمة الأخلاقية لنتائجها، يجب أن نتوسع فى هذه الموضوعات وندرسها بالتفصيل. لذلك تنحصر مهمة هذه المحاضرة الختامية فى جمع كل خيوط مناقشتنا حول الذات الفردية والجوانب العملية لعلاقتها بالله ووحدتها معه. لقد وضعنا أساس نظريتنا وعلينا تتبع النتائج.

(٢)

إذا كان تفسيرنا السابق لطبيعة الحياة الإلهية صحيحًا يجب أن يبدأ مذهبنا المثالى فى وضع نظرية حول المكانة العامة للشخصية ولقيمتها فى العالم. ومن وجهة نظرنا تعد الشخصية مقولة أخلاقية. فإذا نظرنا للشخص ككائن أخلاقى نجد حياته تسعى للحصول على الكمال عن طريق أفعالها الزمنية فى حين إذا نظرنا لهذه الحياة نفسها من الناحية الأبدية نجدها تحصل على كمالها بالمعرفة الحاضرة لكل أفعالها الزمنية. فالشخص كائن وا ع. وفق وجهة نظرنا الله شخص. إذا نظرنا لحياته من الناحية الزمنية تُعد كلها عالمًا كاملا من الوعى، مادام هذا الوعى بالعالم ينتقل فى النظام الزمنى من لحظة لأخرى، ومن فعل لآخر، ومن خبرة لأخرى، ومن مرحلة لمرحلة أخرى. وإذا نظرنا لحياته من الناحية الأبدية تُمثل الكل اللامتناهى الذى يشكل كل العمليات الزمنية اللامتناهية ويدركها كلها باعتبارها حياة واحدة أى حياة الله ذاتها. فوفق نظرتنا يُعد الله شخصاً لأنه وعى. والذات التى يدركها ذات يتحقق كمالها الأبدى من خلال كل المساعى الأخلاقية الزمنية، ومن خلال كل عمليات التطور، وارتباط كل الأنشطة التى تقوم بها النفوس المتناهية. لقد انتهى منذ زمن طويل افتراض حدوث الكمال الإلهى فى نهاية الزمان أو أن وعيه الذاتى يُمثل الناتج الزمنى لعملية من عمليات التطور فلا تظهر السمفونية للوجود متزامنة مع آخر حركة من حركاتها الموسيقية. ولا يتحقق الوجود الكامل للسيمفونية بعد عزف آخر ألحانها. وإنما تحدث المسألة على خلاف ذلك. السمفونية هى الكل. وليست الألحان إلا أجزاء مجردة. السمفونية هى المجموع الكلى للحركات. لا يساهم فى وجودها آخر الألحان أكثر من أولها. لقد سبق دراسة هذا الوضع حين درسنا العلاقة بين النظامين الزمنى والأبدى. فلا يكون الله

فى كليته واعيا فى الزمان وإنما يكون واعيا بالزمان وبكل محتوياته. تتابع سيمفونيته فى الزمان. وتظهر فى الوقت نفسه كاملة أمامه. لا يوجد فى مذهبنا المثالى حدث زمنى واحد تتحرك كل المخلوقات تجاهه، إنما تتحرك كل الأحداث تجاه الكمال الإلهى. لا يتحقق الكمال فى أية لحظة زمنية مثلما لا تتحقق السمفونية فى أى لحن جزئى، وإنما توجد فقط أمام الوعى الذى يربط المساعى كلها.

حين يعتبر مذهبنا الحياة الإلهية حياة المطلق من الضرورى أن نوضح الكيفية التى يصبح بها مفهوم العملية الزمنية اللامتناهية حاضراً أمام وعى واحد مفهوم غير متناقض. كيف يتم القضاء على التناقض الذاتى الذى ينسب دائمًا لمفهوم اللامتناهى؟ قبل مناقشة هذه المسألة وإجابة هذا السؤال يجب إضافة كلمة حول الأهمية العامة للتقدم التاريخى للعالم وتطور عملياته ، خاصة بعد وصفى للنظام الزمنى باللاتناهى، وتأكيدى على عدم وجود حدث نهائى، وكليته، المعنى الذى أنسبه دائمًا للوعى الإلهى نفسه.

إذا كانت إرادة الله تُعبر عن نفسها فى كل لحظة زمنية من لحظات النظام الزمنى فإن كل مرحلة من مراحل تحقيق العالم تكون فى علاقة مباشرة مع هدف الله الكلى. بذلك يوجد بالفعل تقدم فى العالم طالما يحقق كل هدف محدد وجوده الزمنى أو يقترب من تحقيقه. يخطىء كل من يتصور أن مفهوم التقدم يعنى العالم لا يتحقق معناه الإلهى إلا إذا كان ما يحدث فى آخر الزمان أفضل مما حدث فى بدايته أو تكون مواد فى الزمان اللاحقة أقرب للكمال الإلهى من الحوادث السابقة. إذ يعنى ذلك أن هناك قانونا لتقدم العالم فى النظام الإلهى يجعل الأشياء تنمو للأفضل مع استمرار وجود العالم. لا تقول مثاليتنا بذلك. حقيقة إذا كان النظام الزمنى كما سبق أن وضحنا نظاماً أخلاقيا فإن التقدم يحدث فى بعض الجوانب دائماً.

إذ يوجد دائمًا مسعى، وتعبير جزئى جديد للوجود، وانتقال إلى صور وتعبيرات جديدة له. كذلك لاحظنا ظهور صور فردية أخلاقية فى الزمان تضيف قيمتها لعملية العالم. ومع ذلك، إذا كان النظام الزمنى يحوى التقدم فإنه يتضمن بالنسبة لأى وعى محدود عملية التحلل أو الفساد. فلا يمثل التقدم إلا جانبًا واحدًا من النظام الزمنى.

حين ننتقل إلى مستقبلنا نفقد وعينا بماضينا القريب. يتضمن نمو الإنسان موت طفولته. يعنى نضج الفرد انقضاء فترة المراهقة. تشمل كل لحظة زمنية جديدة بالنسبة لنا ضياع اللحظات الزمنية السابقة. ولا يمكن استرجاعها. نلاحظ كما سبق أن وضحنا أن هذا الاتجاه ينطبق على كل العمليات الطبيعية التى لا تقبل الإلغاء أو عكس اتجاه حركتها. فلا يتكرر شىء فى الطبيعة. لا يمكن إصلاح الفازة الصينية بعد تحطمها. لا تتفتح الأزهار الذابلة مرة أخرى. تغيب الشمس بحرارتها إلى الأبد. فإذا كانت الأشياء تتضمن شروط التقدم فإنها تحوى أيضًا شروط التحلل والفساد.

باختصار، ينطبق على حركات الزمان المتلاحقة ومراحل الحياة ما ينطبق على أية واقعة فردية فى العالم. لا يمكن لأى فرد محدود اكتساب الكمالات الفريدة التى يتمتع بها أى فرد آخر. لذلك حين تنتقل فى خبرتك المحدودة من نظرة جزئية لواقعة فردية معينة إلى واقعة فردية أخرى مشابهة، تفقد شيئًا وتكتسب شيئًا فى الوقت نفسه. وكلما يزداد الوعى بهذه الحقيقة، تقترب من معرفة الطبيعة الحقيقية للموضوعات التى تدرسها. لا يوجد شىء يزيد عن حاجة الكل أى عن كل العالم. تشكل كل حركة نقوم بها فى خبرتنا المحدودة خسارة ومكسبًا فى الوقت نفسه. ليس هناك تقدم خالص. كل تقدم تحلل. كل انتصار للخير فى الزمان يقابله معاناة من شر زمنى. ذلك ما تلاحظه كل "أم" حين تحزن لبلوغ أطفالها بسن النضج الذى ساعدتهم للوصول إليه. هكذا نشعر حين نستمع للموسيقى. حين نستمع لسيمفونية البطولة "لبيتهوفن"، دائمًا ما نرغب أثناء عزف المارش الجنائزى أى أثناء عزف لحظات الانتصار فى نهاية الحركة الثانية من السمفونية إلى العودة مرة ثانية إلى حياة الصراع التى تصورها الافتتاحية فى الحركة الأولى. فالمكسب المحدود خسارة محدودة. تلك هى البدهية الأولى للعالم الزمنى مادمنا ننظر لأحداثه فى ضوء مدة محدودة من الوعى. لا يمكن أن يشكل التقدم الخالص أية وحدة دون وجود التحلل "قانون" الحوادث المتعاقبة للعالم.

من ناحية أخرى، حين يسعى أى وعى محدود إلى تحقيق هدف زمنى، لم يحققه بعد، ثم يقترب من تحقيقه، فإنه يوجد نوع من التقدم بالنسبة لهذا الوعى فقط وفى رؤيته لهذا الهدف بالذات. ولما كانت وجهة نظرنا تؤكد لنا المقولة العامة لعمليات العالم

الزمنية فإنه يحدث بالرغم من كل البلايا تحقق لمجموعة من الأهداف في العالم. بذلك يُعد التقدم بمعنى من المعاني وليس كلها واقعة حاضرة دائمًا في العالم أي يكون حاضرًا دائمًا بمعنى أن في كل لحظة زمنية يتحقق هدف جديد لم يكن متحققًا من قبل. يتم الاقتراب منه من جانب بعض الأفراد الذين يسعون إلى تحقيق خير جديد. يتغلبون على كل الصعوبات التي تواجههم وغالبًا ما ينجحون في تحقيق هذا الخير. من جهة أخرى، لا يكون التقدم كليًا إذا عنيت به "أن العالم يكون أفضل في كل لحظة جديدة من وضعه في اللحظة السابقة لها". المسألة على خلاف ذلك. تستطيع القول دائمًا إن بعض جوانب العالم المحدود في لحظة زمنية معينة باتت أسوأ مما كانت عليه من قبل. وذلك طالما أن كمالات الماضي اندثرت دون رجعة، ولا جدوى من البحث عنها أو استرجاعها. فمثلاً ليس تقدم الجنس البشري كليًا طالما لا نستطيع استرجاع اليونانيين وعبقرية "شكسبير" و"جوته" التي تمثل بالنسبة لجنسنا خسارة جسيمة. ومع ذلك نستطيع القول بمعنى آخر إن التقدم بالنسبة للجنس البشري قد يكون كليًا. إذ تحتفظ المدنية ببعض أمجادها القديمة وتضيف إليها عناصر جديدة وتحاول اكتساب خبرات لم تحققها من قبل.

يُعد ظهور أفعال فردية خلقية جديدة أهم جانب من جوانب التقدم للنظام الزمني. إذ تمثل كمالاتهم إضافات جديدة لمخزون العالم من المثل العليا الخيرة، وتتصف في الوقت نفسه بالخلود. ومع ذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن هذا الفرد الأخلاقي الجديد، إذا نظرنا له في أية مرحلة زمنية من مراحل حياته، لا يتمثل فقط كمالاً مضافًا لم يوجد في العالم من قبل، وإنما يشكل أيضًا مشكلة مضافة ومصدرًا لصراع دائم ومؤلم. لذلك لا تتم رؤيته بوصفه كمالاً إلا من وجهة النظر الأبدية في النهاية. وربما يظهر في الزمان ولفترة طويلة بوصفه نوعًا من أنواع الشر.

إذا أردنا إدراك علاقة التقدم أو عالم التقدم وما نطلق عليه التطور بالحياة الإلهية علينا مراجعة مثل هذه الأمور ودراستها. تكون كل العصور حاضرة في لحظة واحدة كعناصر في عملية لا نهائية أمام البصيرة الدينية، فيكون لكل عصر من عصور التاريخ الإنساني، كما قال رانكة، ظهورًا مباشرًا أمام الله. إن كل الأشياء تعمل مع بعضها

من وجهة النظر الإلهية من أجل تحقيق الخير. ويستطيع كل من يحقق لنفسه مثل هذه النظرة الإلهية للأشياء أن يرى كل شيء يسعى للخير بالرغم من الخسائر الحتمية للنظام الزمنى وأحزانه(٢).

(٣)

ننتقل بعد عرض هذه النتائج لنظرتنا العامة للشخصية الإلهية وللعلاقة بين الجانبين الزمنى والأبدى لحياتها إلى دراسة الشخصية الإنسانية. يُعد الإنسان وفق وجهة نظرنا شخصًا. ليس بالطبع شخصًا مطلقًا. إذ يحتاج دائمًا للمقارنة الفكرية مع أقرانه وباقى العالم حتى يدرك ذاته. يكون كائنا واعيا إذا نظرنا لحياته من الناحية الزمنية بوصفها حياة تسعى للكمال عن طريق أفعالها. ووفق وجهة نظرنا تتم رؤية هذه الحياة نفسها من وجهة النظر الأبدية بوصفها تقصد المقارنة مع باقى حياة العالم، وتسعى لتحقيق كمالها عن طريق المعرفة الكلية لكل مساعيها الزمنية. بذلك تشكل هذه النتيجة المنطقية لنظريتنا الأساس لتقديم نظرية فى الخلود. وسنحاول عرض هذه النظرية باختصار شديد.

ليست الذات الإنسانية، كما سبق أن وضحنا شيئًا أو جوهراً، بل حياة ذات معنى وهدف. لا أكون ما أكون إلا بسبب تباين قصدى ومعناى ومهمتى ورغبتى وأملى مع حياة أى فرد آخر غيرى، هناك نوع من الاختلاف بين ذاتى والآخرين. أصبح موجوداً واقعيًا حين أفعل شيئًا لا يستطيع إنسان آخر القيام به أو أقصد هدفًا لا يقصده غيرى. فتفرّد هدفى يمثل الصفة الأساسية لوجودى. ومع ذلك، وبعد معرفة هذا المعنى للذات، نشعر حين نسأل عن علاقة هذه الذات الإنسانية بالزمان أن مثاليتنا لم تقدم لنا إجابة واضحة عن مدى طول العملية الزمنية التى تحتاجها أية ذات إنسانية للتعبير عن

(٢) رانكه: Ranke ، ليوبولد فون: (١٧٩٥ - ١٨٨٦) مؤرخ ألمانى، أهم مؤلفاته تاريخ العالم، (١٨٨٨) (المترجم).

حياتها كاملة وعن معناها الكلى. حقيقة إذا نظرنا لمصطلح الذات فى ضوء المعانى المتنوعة التى سبق الانتباه إليه حين درسنا موضوع الأنا التجريبى، نرى مباشرة أن الأنا المحدود الجزئى يحصل على تعبيره الزمنى. وذلك طالما نظرت لهذا التعبير باعتباره جزءًا مستقلاً عن باقى العالم. وتستطيع هذه الذات وكما سبق أن وضحنا، أن تحصر نفسها بذاتية هذه اللحظة العابرة باعتبارها متباينة مع باقى كل عالم الوجود. ولقد لاحظنا كما سبق أن ذات هذه الفكرة المحدودة أو هذا المعنى الداخلى العابر يُعد من وجهة نظر الله ومن خلال علاقة به ذاتًا حقيقية تتصف بالفردية. حيث يكون لهذه الذات اللحظية الساعية لتحقيق هدفها علاقاتها الحقيقية الواعية بكل عالم الوجود اللامتناهى. حقيقة قد لا نستطيع أن ندرك المعنى الفردى الحقيقى لهذه اللحظة العابرة إلا أنه يكون مدركًا بصورة كاملة عند الله.

يكون لهذه اللحظة جانباها الزمنى والأبدى. إذا نظرنا لها زمنيًا تُعبر عن شىء يحدث. نراها كما يراها الله تتباين مع كل لحظة أخرى من لحظات الكون. لا يمكن أن تحتل أية ذات أخرى مكانها أو أن تُعبر عن شىء آخر غير ذاتها أو تتكرر محتوياتها مرة أخرى فى أى زمان ومكان. أما إذا نظرنا لها من الناحية الأبدية فيكون لها تعبيرها الكامل والفريد عن كل معناها فى حياة الله كلها. ولما كانت هذه الذات واعية بعلاقتها الحقيقية بالله، فإنها تصلى دائمًا من أجل قدوم مملكة السماء. وتتم الاستجابة لهذه الصلاة فى الكل الأبدى للحياة الإلهية. وتُعبر قصيدة "براوننج"[٣] القصيرة "الصبى والملاك" بصورة رائعة عن هذا المعنى المزدوج للحظة الفردية المحدودة. فتعد هذه اللحظة الحاضرة، وليست أية لحظة أخرى غيرها سابقة أو لاحقة لها، ساعية لله. لها قيمتها الزمنية الفريدة. لا يكتمل الكمال الأبدى بدونها يعرفها الله ويدرك مكانتها فى النظام الزمنى. لا يقلل وجودها الزمنى من قيمتها الأبدية. ويعنى ذلك أنه حين يتم النظر إليك

(٣) براوننج روبرت (١٨١٢-١٨٨٩) شاعر إنجليزى أهم مؤلفاته بولين "بارانلس" "ونوارومان"، أغنيات مسرحية"، "وقفة عيد الميلاد"، "شم النسيم"، "أغنيات من البرتغال"، "رجال ونساء"، "شخصيات مسرحية" (المترجم).

كذات فردية، تعمل لتحقيق مهمة حياتك على هذه الأرض، لن تعانى طويلاً حتى تقترب من الله. إذ تحيا حياتك الزمنية فى الله وتكون قريبًا منه فى كل مسعى. يحمل كل فعل من أفعالك معنى يجاوز معناه فى صورتك الإنسانية الحاضرة. ويتحقق هذا المعنى فى الله باعتباره الفعل الزمنى الذى يعبر به الله عن حياته الأبدية.

لا تمثل ذات هذه اللحظة الزمنية المفردة كل الذات الإنسانية التى تختلف عن باقى العالم وتتباين معه. فالذات الإنسانية، كما سبق أن رأينا، هى ذات اللحظة الحياتية الفريدة. تحتاج هذه الذات الفريدة إلى تعبير زمنى ممتد لا يتجسد فى أية لحظة فردية من لحظات حياتنا الإنسانية. لذلك تتم رؤية الذات الإنسانية بوصفها ذاتا تسعى للوحدة مع الله من خلال سلسلة متعاقبة من الأفعال الزمنية التى تحقق أهدافها. ومن الواضح أن الذات بهذا المعنى تُعبر فرديتنا عن ذات اللحظة الزمنية الواحدة. كذلك يختلف طول فترة التعبير الزمنى المطلوب لتجسد أى نمط من الفردية المحدودة وفق القيمة الزمنية للمثل الأعلى الذى تبحث الذات الإنسانية عنه. فتحتاج الخطة الحياتية التى تبحث عن أهداف زمنية مختصرة لحياة قصيرة لتحقيق مهمتها المحدودة. فتعد الذات التى تقرأ هذه المحاضرة فى هذه المناسبة الآن من وجهة النظر الأبدية ذاتًا لحظية، ذات فترة زمنية محدودة وقصيرة. لا تدوم ذات القارئ بعد إلقاء هذه المحاضرة. ولا تتحدد إلا بالمقارنة مع باقى العالم الذى تحدده شروط هذا الدرس الأكاديمى تتباين من الناحية الاجتماعية مع ذاتيتك الحاضرة بوصفك مستمعًا. تنتهى مهمتها بنهاية الوقت المخصص للمحاضرة. ولا يوجد فى أى مكان آخر فى الزمان مهمة لهذه الفردية أو فعل لها أو تعبير آخر غير تعبيرها. من ناحية أخرى تُعد القيمة الخلقية لهذه الذاتية من حيث صلتها بالمحاضرات السابقة، وكتابة هذه المحاضرات، والتزاماتى تجاه الجامعة وتجاه حضراتكم، واقعة أساسية فى حياتى. إذ يجب أن أرى حياتى جوانب متصلة ببعضها. ويبدو فصل جزء من العمليات الزمنية عن باقى الأجزاء الأخرى أمرًا متعسفًا لا قيمة له. حين ننظر لأية مهمة مهما قصر تعبيرها الزمنى، تفرض رؤية وحدة الله والإنسان والزمن والأبدى، أن نضع فى الحسبان، أن كل جزء من أجزاء الحياة له جانبان: له وجوده الزمنى مادامت هناك سلسلة متصلة من الحوادث تختلف عن كل الحوادث الأخرى فى العالم وتتباين معها فى الخبرة. ويكون له وجوده الأبدى بسبب

مجموعة من العلاقات التى تظهر من وجهة النظر الأبدية بوصفها الوسائل التى تحقق المعنى الكلى لأفعالنا الزمنية العابرة. وتشكل رؤية هذه الذاتية المحدودة زمنيا، وأفعال الساعة بوصفها خدمة لك، واعتبار ذاتيتنا صورة إنسانية للحياة الإلهية، الماهية الحقيقية للدين. فوفق وجهة نظرنا تُعبر أفعالنا اللحظية عن شىء له وجوده الفردى ألأبدى الفريد. يتم تنفيذ إرادة الله فى هذه الأفعال بصورة لم تحدث فى الماضى ولن تتكرر مرة أخرى فى المستقبل. وحين نعقد العزم نرى واجبنا اليومى بوصفه واجبنا، ويكون لهذه الذاتية اللحظية بالرغم من قصر مدتها وسرعة زوالها معنى أبدى.

ليس لدينا حتى الآن نظرة كافية وكاملة لعلاقة الذات الإنسانية بالزمان. فلا يمكن وضع حدود لنشاط الذات الأخلاقية دون تناقض معناها. فليس هناك حدود زمنية لنشاط هذه الذات. حين أشرع فى القيام بواجبى لا أهدف لتحقيق الخدمة الفريدة فقط، وإنما أؤسس للخدمة التى لا أستطيع أن أقول عنها فى أية لحظة زمنية "ليس هناك المزيد لأحققه، وتم إنجاز مهمتى، وبقى أن أستريح إلى الأبد". تتطلب الذاتية الأخلاقية استمرار البحث عن مهام جديدة، والسعى لخدمة فرص جديدة، وتحمل مسئولية جديدة مع كل لحظة من لحظات حياتها. يترتب على ذلك: إن نفس الاعتبارات التى تفرض اتحاد كل لحظة زمنية عابرة مع كل الحياة الإلهية، تفرض أيضا أن المهمة الفردية المثالية الفريدة التى تعنى خدمة الله فى سلسلة لا متناهية من الأفعال لا تستطيع أن ترتبط بالحياة الإلهية، إلا إذا كانت الذات الواعية ذاتًا خالدة. وهكذا نصل إلى أول صيغة لمفهومنا عن الخلود الإنسانى.

(٤)

يمكن تحديد المعنى الذى يكون به الإنسان كائنًا خالدًا فى هذه المرحلة من بحثنا من خلال اعتبارات ثلاث:

يتأسس الاعتبار الأول على نظريتنا فى طبيعة الفردية التى عرضنا لها فى مذهبنا المثالى للوجود. سبق أن وضحنا أن معرفة الوجود تتم عن طريق أفكار ثلاث أو جوانب ثلاثة. الجانب الأول: أن ما يوجد "يكون شيئًا يشكل محتوى للخبرة". فلا يوجد شىء

فى عالم الوجود لا يكون فى جانب منه حاضراً وموجوداً وقابلاً للتحقق بوصفه واقعة معروفة له، ويشكل فى الوقت نفسه معطى للخبرة المطلقة. الجانب الثانى: "لا يوجد موضوع إلا إذا كان فى أحد جوانبه مطابقًا لنمط معين" أى موضوع له صفاته العامة القابلة للتحديد ومجسد لفكرة، ويعبر عن الأفكار التى تتأملها الحكمة الإلهية. ولقد سبق دراسة هذين الجانبين فى المحاضرات السابقة واكتشفنا عدم كفايتهما والحاجة إلى جانب ثالث لا تقل أهميته عنهما بل تزيد. فليس ما يوجد مجرد محتوى للخبرة فقط أو مجرد تجسيد لنمط معين، وإنما يكون محتوى فرديًا للخبرة وتجسيداً فريداً لنمط. اكتشفنا أننا لا نستطيع التعبير عن الطبيعة الحقة لهذا الجانب الثالث للوجود من "الخبرة الخالصة" التى تحتوى على متطلبات مباشرة أو من التفكير المجرد الذى لا يعرف إلا الأنماط العامة فقط. لا نستطيع معرفة فردية أية واقعة معطاة وتفردها، ولا تُعد الواقعة واقعة فردية على الإطلاق، إلا إذا عبرت عن هدف العالم ككل ولا توجد واقعة أخرى تحقق هذا التعبير. لا أستطيع من خلال الخبرة ملاحظة أن هذه الواقعة فريدة أو أن هذا الفرد متفرد. لا يمكن عن طريق التفكير المجرد الخالص فى نمط معين موجود فى هذه الواقعة بالتحديد يجعلها فردية أو فريدة. إذن إذا كنت أشعر بمحتويات الخبرة فقط أستطيع فقط التسليم بأنها تُعبر عن وجود أفراد. لا أجد باعتبارى ملاحظًا مثل هذه الأشياء الفردية فى حياتى التجريبية. قد أبدأ حين أشعر بوجود وقائع الخبرة مثلاً ووصف أنماط محتويات هذه الخبرة وقوانينها ودراستها دراسة علمية التسليم بأننى أفكر فى وقائع فردية، ولكن لا أستطيع معرفة ما يشكل فرديتها عن طريق هذه العملية الفكرية. حين أشعر بوجود أحد أقرانى أدرك أن وجوده فريد. ولا يمكن أن يحل محله إنسان آخر. ومع ذلك لا أعرف السبب فى هذا الشعور أو هذا التفرد أو لماذا لا يمكن أن يأخذ أى فرد آخر مكانه. لا أعرف حين ألاحظ أفعاله ومظهره السبب الذى يمنع أى فرد آخر أن يسلك سلوكه نفسه ويأخذ مظاهره نفسها. وحين أشرع فى تجريد طرق سلوكه وقوانين هذا السلوك لا أحدد فقط إلا أنماطًا عامة لا تميّزه عن غيره. إذن لا تستطيع ملاحظتى لأى فرد أو عملية التفكير المجرد فى صفاته أن تحدد صفة التفرد أى الصفة التى تمنع أى فرد آخر أن يأخذ مكانه وتميزه عن غيره.

لذلك تظل فردية الأشياء بالنسبة لنا، نحن مخلوقات الوعى المحدود، والإرادة ناقصة الإشباع، ونحيا فى النظام الزمنى مجرد مسلمة. تشكل فردية الأشياء بالنسبة لنا السر الرئيسى للوجود. تمثل الموضوع الذى تتجه إليه مشاعرنا، ويطالب به وعينا الخلقى. يفترض الحب وجود الفرد، ونسعى نحو التفرد، ونحب عنه فى حياتنا المحدودة، ولكننا ليس لدينا وسيلة للتحقق من وجوده. وهكذا تشبه علاقتنا بالفردية الحقيقية للموجودات علاقتنا بالذات الإنسانية لكل فروعنا وبأبعد كوكب من الكواكب أو بالله ذاته. فالفرد موجود واقعى ولكن وجوده لا يمكن إدراكه أو الوصول إليه فى ظل الشروط المحدودة لمعرفتنا.

وهكذا يتمثل الاعتبار الأول من الاعتبارات الثلاثة التى تؤثر فيها نظريتنا فى الوجود على مذهب الخلود فى أن الذات الإنسانية موجودة وحقيقية. فتُعد الذات مهما كانت الزاوية التى تنظر لها منها، وسواء كانت ذات اللحظة الزمنية أو ذات بسلسلة زمنية من الأفعال أو الخبرات شيئًا حقيقيًا، وتتصف بالفردية. تكتسب صفتها الفردية كما سبق أن رأينا من صلتها بالله وفى وجوده. تحتل هذه الذات الفردية من خلال علاقتها بكل الخبرات والأفعال مكانها الحقيقى الفريد الذى لا يمكن أن تشغله أية ذات أخرى أو تحقق هدفها أو تنجز مهمتها. الآن وفق وجهة نظرنا يكون الوعى الذى يبحث فى هذه الفردية الحقة لهذه الذات متصلاً مع الوعى الجزئى المحدود الذى يخص هذه الذات فى حياتها الزمنية الحاضرة. تستطيع الذات أن تقول "لا أعرف باعتبارى ذاتًا إنسانية، هنا فى هذا الزمان والآن فى هذه اللحظة، معنى فرديتى أو حقيقة وجودى، وإنما يعرفها الله. يعرف الله حقيقتى وفرديتى ولكنه لا يعرفها بوصفه فردًا مستقلاً غير ذاتى أو باعتباره موجودًا يختلف وجوده عن وجودى. يعرفنى كما تعرف ذاتى وجودها فى العالم الأبدى وحين تتحقق وحدتى النهائية معه. لا تدرك إرادتى الشىء الحقيقى الذى يشبعها إلا حين تشارك فى كمال إرادته الكلى. بالتالى، تستطيع أن تعرف حينئذ الأمر الذى يجعل حياتها فريدة ومختلفة عن كل الحيوات الأخرى. تُعبر حياتى فى صورتها الإنسانية عن الوعى الحاضر بأن إرادتى ترغب بالفعل فى التفرد والاختلاف عن الآخرين. ومع ذلك لا أعرف كيفية تحقيق إرادتى خاصة فى حالة النقص التى أعانى

منها لهذا التعبير الفريد. أما حين تتحقق إرادة الله وأتحد بها، وتتحقق وحدتى بها، تستطيع إرادتى تحقيق هذا التعبير الفريد. ولما كان كل ما هو موجود فى العالم المثالى معروفًا، فإن معرفة أن إرادتى تحقق تعبيرها الفريد فى حياتى التى تختلف عن حيوات الآخرين، تكون من تلقاء نفسها معرفة واعية وفردية. لذلك تحقق ذاتى شعورها بحقيقتها وتفردها، وتعرف حقيقة وجودها حين تتحد بالله فى العالم الأبدى.

يترتب على ذلك أن كل ذات تكسب فى العالم الأبدى وعيًا بمعناها الفردى من رؤيتها لوحدة هذا المعنى الفردى الفريد متوحدًا مع كل حياة الله. وشعورها أنها تساهم فى تحقيق إرادة هذا الكل الإلهى. وإذا كانت فرديتنا غامضة فى عالمنا الزمنى أو مستعصية عن الفهم فإننا ندرك معناها الحقيقى فى العالم الأبدى. نصبح فى الله على وعى بوجودنا بسبب وعينا بكيفية تحقق إرادتنا من خلال الوحدة معه، وبكيفية تحقق إرادته من خلال مشاركتنا الفريدة فى الكل. تقول الإرادة الفردية المحدودة "لن أرضى إلا بالوحدة معه" ولا تتحقق وحدتنا مع الله إلا فى العالم الأبدى.

مازال حديثنا عن الوعى بوحدتنا بالله لا يوضح لنا مسألة الدوام الزمنى للذات. لقد وضحنا أن الذات الفردية تحصل حين تتحد بالله فى الأبدية على صورة من الوعى تختلف عن صورة وعيها الزمنى الفانى. ولا يمثل هذا التوضيح إلا بداية المفهوم الفلسفى لفكرة الخلود باختصار، قلنا إن الفردية شىء حقيقى يغلّف كل حياتنا. ووضحنا أنها لا تظهر لنا حقيقتها فى حياتنا الإنسانية الزمنية. ترتب على ذلك استنتاج أن حياتنا المخفيّة أو الخافية عن وعينا الآن تختلف صورة وعيها حين نتحد بالله عن الصورة التى نحياها الآن. فإن كانت رؤيتنا لأنفسنا غامضة وغير واضحة فى حياتنا الزمنية، فإننا نعرف أنفسنا كما يعرفها الله حين نقترب منه ونتحد به. ولذلك يتطلب مثل هذا القول أن نعيد النظر فى مسألة الدوام الزمنى للذات(٤).

---

(٤) لقد خصصت محاضرتى فى "إنجرسول": "عن مفهوم الخلود" (عام١٩٠٠) لتطوير هذا العرض المختصر لمشكلة الخلود.

(٥)

يظهر الاعتبار الثانى من الاعتبارات الثلاثة، حين يتم اختيار أى معنى داخلى محدود بصورة متعسفة ومضللة. إذ يمكن أن نعتبر أية سلسلة زمنية مختصرة من الأفكار "ذاتًا". وتتصف هذه الذات بعدم القدرة على الاستمرار إلى مالا نهاية. فتموت بعد انتهاء فترة وجودها سواء كانت هذه الفترة لحظة زمنية أو سنة أو عصرًا كاملاً من تاريخ العالم. ولقد سبق أن رأينا أن هذه الذات لا وجود لها إلا إذا كانت واقعة فردية فى عالم الوجود. وتكون لكونها فردًا على صلة بالله، وبصورة من الوعى الذاتى، تجعل حياتها ومعناها ومكانتها فى الكون واضحة أمامها. بذلك تمتلك هذه الذات فى العالم الأبدى صورة من الوعى تجاوز نمط وعينا الإنسانى الحاضر. فترى فى وحدتك الأبدية مع الله ما قد تعنيه حياتك الحاضرة وأهدافك. ودائمًا ما تجد أن معنى حياتك أوضح كثيرًا من المعنى الذى تدركه فى صورة الوعى الزمنى الحاضر. والحقيقة أن المسألة لا تتوقف عند هذا الحد. فمازال هناك جانب آخر لحياتك الزائلة التى تبدو ذاتًا متغيرة وعابرة، ولا يظهر هذا الجانب إلا حين تسأل عن الطريقة أو المعنى الذى تستطيع به أية "ذات" محدودة أن تصل لنهاية زمنية أو "الموت" والتوقف عن الوجود. وتعتبر مشكلة "الموت" من المشاكل التى أهملتها الميتافيزيقا ومازالت تحتاج لمزيد من المعالجة. لقد اقتربنا من هذه المشكلة حين ناقشنا فى المحاضرة السابعة العملية الانتقائية فى الطبيعة وفى الحياة الواعية. وسنحاول الاقتراب منها مرة ثانية من زاوية أخرى مختلفة.

قد تترك معالجة مشكلة إمكانية الموت انطباعا بالدهشة والتساؤل. ومع ذلك ألا يهدف البحث الميتافيزيقى دائمًا إلى فهم كيفية حدوث معظم الوقائع المألوفة؟ نعرف جميعًا أن الموت عملية تحدث دائمًا. لم يستطع الفهم العام تفسير معنى الموت. لذلك يجب أن نتعامل مع السؤال بشكل عام باعتباره سؤالاً ميتافيزيقيا. ليس الموت الطبيعى لأى إنسان إلا حالة خاصة من حالات القانون الكلى الخاص بفناء كل الوقائع الزمنية وزوالها. وسبقت دراسة هذا القانون فى محاضرات سابقة. ووجدنا أن قانون الطبيعة

الكلى يتمثل فى عملية التكرار المستمر للحوادث التى لا يمكن إلغاؤها بمجرد حدوثها وتحولها إلى جزء من الماضى، واكتشفنا أن السبب العام لعملية عدم القابلية للإلغاء لأى حدث زمانى تتمثل فى فردية الحدث بوصفه واقعة حقيقية، إذ لا يمكن أن يتكرر ما قد حدث. فما يكون واقعيًا وحقيقيًا يكون فرديًا. يصبح بسبب فرديته غير قادر على أن يتكرر ثانية فى أى مكان آخر فى العالم غير هذا المكان الذى حدث فيه. ويتمثل السبب الذى يجعلنا ننظر عادة للماضى باعتباره ميتًا ولا يمكن استرجاعه فى الواقعة الفردية التى سبق افتراض وجودها ولم نستطع التحقق منها فى خبرتنا أى واقعة أن الماضى عالم وجدت فيه الحوادث الفردية والفريدة مكانها. ولما كانت الحوادث الواقعية لا تكون حاضرة مرتين فى العالم، فإن الأزمنة الجديدة يجب أن تحدث بها حوادث جديدة. لا يتكرر الحدث مرة ثانية أو يعود للحدوث من جديد. وتصبح الفردية بهذا المعنى مرتبطة بالفناء ويشكلان معًا جانبين لهذا العالم يرتبطان مع بعضهما بعلاقة وثيقة.

عالجنا حين تعاملنا مع مشكلة الزمان بصورة عامة مسألة الموت. ونبدأ الآن فى دراستها بنوع من التفصيل. إذا كانت حياة كل حدث زمنى تموت بانتهائه فإن ما يهمنا لا يتمثل فى واقعة هذا الانتهاء الزمنى للواقعة وإنما بسلسلة معينة من العمليات الحياتية التى نرغب فيها أى نرغب فى استمرارها ونعتبرها ضرورية لمعنى حياتنا الإنسانية، هناك أشياء نريد دوامها، ولكنها ذات مدة زمنية محدودة. يموت الربيع، ويختفى الشباب، ويفقد الحب قيمته. ويتزامن التطور مع التحلل. تواجه حياتنا الإنسانية الفردية الفناء فى الموت الطبيعى. ويبدو هذا الفناء من وجهة نظرنا لا معنى له وغير منطقى ويعد دليلاً على جبروت القدر وقسوته، وصورة من صور القيد الظاهر لوجودنا الإنسانى، ونتيجة واضحة لعجزنا الإنسانى.

يجب أن نسأل بعد دراسة هذه الأمثلة الواقعية لظاهرة الموت فى عالمنا الزمنى عن إمكانية وجود الموت من وجهة نظرنا المثالية بوصفه حدثًا حقيقيًا؟ قد يكون الحدث محدودًا فى حياتنا أو ذا قيمة ضئيلة. ومع ذلك يجب أن نهتم به مادام يمثل بالنسبة لأهدافنا الإنسانية الحاضرة أهمية خاصة وله معناه الباطنى العميق. قد ترتبط ظاهرة الفناء الزمنى بظاهرة حب الأم لأبنائها أو بحياة عاشقين يحلمان بالسعادة الأبدية

أو بقدر الحماس الذى يفجر ولاء الجنوبى لعلم بلاده أو بمحاولة سعى الفنان للبحث عن مثله الأعلى أو تتعلق أخيراً بحياة إنسان وشخصية بطل أو رجل دولة أو قدّيس. يقول قانون عالم خبرتنا الإنسانية "إن أية حياة تنتهى فى يوم من الأيام، ولا نستطيع استرجاعها. قد يصبح حب الأم ذكرى عزيزة لدى الطفل بعد نموه. وينسى العاشقان كل منهما الآخر أو ينفصلان. وينهى القدر نشاط البطل والجندى والقديس. نستطيع القول إن هذه الظواهر السابقة ينطبق عليها ما يحدث فى ظاهرة الموت الطبيعية. ينتهى الشىء ذو المعنى قبل أن يحقق معناه أو كليته الفردية المقصودة. لا يمكن حل المشكلة التى تثيرها مثل هذه الحالات من خلال القول "إن كل حدث زمنى فانٍ إلا الكل الأبدى". حقيقة تبين نظريتنا فى النظام الزمنى أن الكمال الأبدى لعالم الإرادة الإلهية يتم التعبير عنه فى عالم الأفعال الزمنية، ويكون كل فعل زمنى فيها زائلاً بوصفه فعلاً فردياً غير قابل للإلغاء. إلا أن ذلك لا يمثل مشكلة بالنسبة لنا؛ إذ لا تظهر مشكلتنا إلا من خلال سلاسل الأفعال التى يتم بها التعبير عن شىء فردى ولكن هذا التعبير لا يكتمل. لا نسأل عن ظاهرة الموت الطبيعى الذى يحدث للعمليات الزمنية، ويتم نتيجة أن كل حدث فردى يجب أن يشغل مكانه الخاص به فى العالم الزمنى. إن ظاهرة الموت التى تثير اهتمامنا تتمثل فى النهاية التى تحطم كل أنماط المساعى الفردية التى نعرفها وتهزمها.

كيف يكون لمثل هذه الظاهرة أو هذا الموت مكاناً فى كل الوجود؟

لا يستطيع الفيلسوف الواقعى أن يغامر بوضع مثل هذا السؤال. إذا اعترف بواقعية عملية الموت فإن الموت يكون عنده واقعة مستقلة حقيقية. لا يستطيع أن يسأل عن سبب وجودها دون أن يتناقض مع نفسه. كذلك لا يستطيع الصوفى أن يترك السؤال دون إجابة وقد يجيب "بأن الموت وهم" ولما كان كل شىء وهماً عند الصوفية فالإجابة لا معنى لها. يقول العقل النقدى عن الموت إنه يعبر عن القانون الصحيح للوجود. فتمضى كل الأشياء المحدودة وتزول. وبالتالى لا يقدم حلاً منطقياً لمشكلة الموت. ولما كان لنا نظرية خاصة فى الوجود فإننا نرى بوصفنا مثاليين أن للوجود معنى آخر. وحين ننسب الوجود لأى موضوع نعنى أن هذا الموضوع يحقق هدفاً. فيعنى وجود

الشيء إشباعه لهدف معين. فإذا كان الموت واقعة موجودة وحقيقية فإنه يشبع هدفًا معينًا ويحققه. السؤال الآن: ما الهدف الذى يتحقق بالقضاء على حياة لم يتحقق هدفها بعد؟ أجيب على الفور إن الهدف الذى يمكن أن يتحقق بالقضاء على مثل هذه الحياة وإنهائها يُعد هدفا معروفًا فى العالم الأبدى باعتباره شاملاً للهدف نفسه الذى توقف تحققه بسبب الموت الزمنى. لقد سبق أن رأينا فى عالمنا المثالى أن الهدف الأوسع قد يتضمن التوقف المؤقت للهدف الأقل والهزيمة النسبية له. لا يمكن أن يتجاهل الهدف الأكبر الهدف الأصغر فى عالمنا المثالى. لذلك دائمًا ما تكون عملية حرمان الهدف من التحقق متضمنة فى تحقيق الهدف الأوسع منه، وجزءًا منه ومتكاملة معه. تعتمد إمكانية حدوث الموت على تجاوز الموت، والتعالى فوقه من خلال نمط من الحياة يكون أكثر وعيًا وثراء من نمط الحياة التى يقضى الموت عليها ويمنعها من تحقيق هدفها. تُعد هذه الحياة التى يقضى الموت عليها ويسعى ليحرمها من تحقيق هدفها. تعد هذه الحياة الغنية والثرية من حيث المعنى، إن لم تكن من حيث التعاقب الزمنى، مكملة للحياة التى عطلها الموت أو منع استمرارها. بمعنى آخر حين تتوقف العملية الواعية عن التعبير عن معناها كاملاً، ويتم التخلى عنها وعن هدفها الذى لم يتحقق بعد، تصبح لدينا واقعة الموت التى يتم التعبير عن وجودها بالسلب. والواقع أن المثالية لا تقنع بهذا التعبير السالب. دائمًا ما يسأل المثالى عن معنى الموت. فإذا كان موجوداً لابد أن يكون وجوده واقعة إيجابية وليس مجرد شيء سلبى. السؤال الآن ما المقصود بالواقعة الإيجابية؟ تُعد كل الوقائع عند المثاليين وقائع معروفة لدى وعى معين، ومعروفة فى النهاية للوعى المطلق. لا يتم تحقيق الهدف أو يصبح الهدف مهزوما إلا إذا كان معروفًا أولاً: بوصفه هدفًا، وثانيًا: بوصفه قد تم انتهاؤه أو التوقف عن تحقيقه. فإذا تم التساؤل عن من الذى يعرفه؟ أو عن ما شروط إدراك أية حياة واعية فردية أو حتى المطلق ذاته "إن هذه الحياة المحدودة قد انتهت"؟ أجيب على هذا السؤال بأن الهدف المهزوم يكون معروفًا لأى كائن عاقل يستطيع القول "لقد كان ذلك هدفى، ولم أعد أسعى لتحقيقه، وتخليت عنه، ولم يعد هدفًا لحياتى". لذا يرى المطلق أن الحياة التى انتهت تعقبها حياة ثانية فى لحظة زمنية أخرى، ويكون معنى هذه الحياة الثانية استمرارا لمعنى الحياة المنتهية.

تستطيع هذه الحياة الثانية أن تقول "لم أعد أسعى لهذا الهدف الزائل". ولما كان لا يوجد في عالمنا إلا الهدف المتحقق، فإن الوعي الجديد الذي قد انتهت فيه هذه الحياة القديمة يستطيع القول: "إن توقف حياتي الماضية وانتهاءها أمر له معناه، ولابد أن يستمر هذا المعنى مع المعنى الأوسع الذي أسعى لتحقيقه. لا يمكن أن تنقضي حياتي السابقة إلا إذا أدركت حياتي الجديدة المعنى الكامن في موتها". يجب أن تكون الذات الجديدة شاملة لمعنى الذات القديمة وقادرة على تجاوزه أو يمكن القول إن الذاتية القديمة والجديدة تشكلان مرحلتين من مراحل تطور حياة فرد واحد. ولقد سبق أن لاحظنا حين درسنا العملية الانتخابية للطبيعة أن هذه العملية تتضمن الحياة والموت.

ليس هناك صورة أخرى غير تلك الصورة التي عرضنا لها في الفقرة السابقة تجعل الموت أمرًا ممكنًا في عالم المثالي أستطيع أن أموت زمنيًا ولكن ذاتي الفردية الواسعة تعرف في حياتها الأبدية لماذا قد فنيت. لا قيمة لحياتي الفردية الواسعة إلا إذا كان معناها الحقيقي مكملاً لذاتي الفردية التي ماتت. ليست فرديتي الكلية إلا استمرارًا لفرديتي الجزئية التي انتهت دون تحقيق هدفها. قد يفترق العاشقان ولكن الفردية الواسعة تعرف في العالم الأبدي لماذا افترقا. فإذا كان انفصالهما بسبب الخيانة وعدم الإخلاص، فإن هذه الذاتية الواسعة في العالم الأبدي ترى انفصالهما خطيئة تحتاج مثل كل الخطايا لأفعال التكفير. أما إذا كان انفصالهما لحكمة معينة فإن الحزن على فراقهما في العالم الأبدي يكون مصحوبًا برغبة في اعتبار فراقهما أحد مآسي الزمان. وينطبق هذا الوضع أيضا على خسارة الأم لطفلها، وفشل البطل أو الفنان في تحقيق مثله الأعلى، والموت الطبيعي. لا نعرف بالتفصيل كيفية رؤية الفردية الخالدة نفسها بوصفها شاملة للذاتية التي قضى الموت على كفاحها ومحققة لهدفها ومعناها. وإنما نعرف أن هذه الذاتية تتحد في النهاية مع الذاتية الإلهية. كما ندرك أيضًا أن الذات الفانية لا تتحدد بالله بوصفها شيئًا قد فني في الله وتلاشى. إذ تتضمن نظريتنا أو تفترض، أنه حينما أموت، لا يكون موتي ممكنا أو يُعد واقعة حقيقية، إلا إذا ظهرت حياة فردية واسعة في العالم الأبدي في وقت ما بعد وفاتي،

تستطيع أن تقول "لقد كانت هذه الحياة الفانية حياتى التى انتهت فى الزمان ولم يتجسد معناها، وأستطيع أن أدرك الآن لماذا حدث ذلك وكيف، وأشعر الآن فى وحدتى مع الله بالسلام والسكينة والتحقق.

تعتمد إمكانية وجود واقعة الموت باعتبارها واقعة ميتافيزيقية - فى عالم تكون الوقائع فيه وقائع فى وعى، وتوجد منه الأحزان والهزائم بوصفها تعبيرات جزئية عن معنى إلهى- على حقيقة أكثر عمقًا تقول "إن كل من يموت دون تحقيق معناه يحيا فى العالم الأبدى كفرد حتى يرى أن معناه قد تحقق فى حياة تالية، قد لا تكون متصلة زمنيا مع الحياة التى قضى الموت عليها. إذن لا أموت زمنيًا إلا إذا استطعت أن أقول "لقد حققت عملى كاملاً".

(٦)

نصل الآن إلى اعتبار ثالث سبق الحديث عنه فى هذه المحاضرة والمحاضرات السابقة يتمثل فى القول "إن المهمة الأخلاقية لا نهاية لها. لا أستطيع القول إن مهمتى الأخلاقية قد انتهت. المهام الخاصة لها نهايتها . أما المهمة التى أخدم بها الله والآخرين لا يمكن أن تصل إلى نهاية مهما بلغ حجمها وقيمتها. إذ حين أدرك وحدتى بالله أدرك فى الوقت نفسه أن هناك أناسًا غيرى، تختلف حياتهم عن حياتى ولكنهم يرتبطون فى قدرهم ومصيرهم بحياتى بروابط الوحدة الإلهية. حينئذ أدرك أننى لم أحقق كل هذه الروابط التى يتضمنها واجبى الأخلاقى. فأن تمارس الحياة الخلقية يعنى أن تحيا حياة ذات هدف واحد يختلف عن أهداف كل الحيوات الأخرى وتتباين معها. تؤدى كل حالة من حالات التباين بين الأهداف إلى وجود الفرصة لظهور أفعال أخلاقية جديدة. لذلك يتناقض القول بوجود مهمة أخلاقية أخيرة. إذ حين أقوم بفعل معين أخلق موقفًا جديدًا فى حياة العالم. موقفًا لم يحدث ولا يتكرر مرة أخرى. ويتطلب القانون الخلقى أينما كان هناك إمكانية للقيام بفعل أخلاقى جديد فإنه يجب الشروع فى القيام به. لا يكون هذا الفعل الجديد فى الوقت نفسه ممكنا إلا إذا كان عالمى يحيا موقفًا جديدًا.

بذلك تظهر المهام الأخلاقية أمامى من جديد كلما حاولت إنهاءها. وليس خدمة الله فى حقيقتها إلا خلق الفرص الجديدة للقيام بهذه الخدمة. حقيقة تُعد صورتى الإنسانية من الوعى الخلقى حدثًا زائلاً فى الحياة الخلقية إلا أن ذلك لا يعنى العمل دون تبصر وبصورة عشوائية. لا تنتهى خدمة الأبدى أبدًا، وليس هناك عمل أخلاقى أخير.

(٧)

تجعلنا هذه الاعتبارات نتوقف قبل أن نختم هذا الموضوع عند جانب من جوانب حياة الفرد الأخلاقية تزداد درجة وضوحه كلما تقدمنا فى الدراسة: نتحدث دائمًا عن الفرد الإنسانى باعتباره كائنا محدوداً. وذلك مادام له بداية زمنية، وعاش فى لحظة زمنية لمدة محددة، وحقق فى حياته اللحظية مهمة محددة، ويسعى ككائن لم تنته حياته إلى مستقبله الزمنى الذى لم يحن بعد. ويمكن أن يطبق هذا القول على أى وجود زمنى مهما بلغت درجة ذكائه وحكمته طالما يتم النظر لحياته فى لحظة زمنية معينة وانتقالها إلى لحظة زمنية أخرى. السؤال الآن : ماذا يحدث للذات الأخلاقية المكتملة حين تصل إلى درجة الوعى التى تمكنها من تمييز ذاتها فى العالم الأبدى عن كل شىء آخر، وتجد نفسها وقد عبرت عن ذاتها بصورة كاملة فى جانبها المتفرد من حياة المطلق؟ هل تظل هذه الذات محدودة؟

تتمثل الإجابة البسيطة والواضحة فى أنها بوصفها تعبيراً كاملاً عن نسق ذاتى التعبير يحقق هدفا معينا، لم تعد ذاتًا محدودة فى العالم الأبدى وإنما ذات لا متناهية. وتختلف هذه الذات المكتملة عن الذات المطلقة فى اتصافها بالجزئية وفى حاجتها للآخرين كملحق مكمل لها وفى تمييز أهدافها عن أهدافهم.

تتصف هذه الذوات بأنها لا متناهية بطريقتها الخاصة مثل صفات الله عند "إسبينوزا"، وإن كان وجودها ليس مستقلاً عن وجود الآخرين مثل استقلال صفات "إسبينوزا"، لا ترتبط هذه النفوس ببعضها البعض من خلال علاقتهم المشتركة بالله وإنما ترتبط بالله من خلال علاقتها ببعضها البعض. فحياة الذات حياة اجتماعية أبدية. ويعنى اكتمال

هذا النظام الأبدى الاجتماعى التعبير الذاتى عن الله وعن فرد الأفراد يحيا فى كل النفوس كما تحيا فيه.

من الواضح حاجتنا إلى مصطلح مقنع للتعبير عن الكائن الفردى الذى يظل بالرغم من كونه "لا متناهى بذاته (أى لا متناهى بوصفه تعبيراً عن هدف ذاتى التمثيل) جزءاً من نسق أوسع يتضمن أهدافاً أخرى وكائنات لا حصر لها. يُعبر مصطلح "متناه" بالفعل عن الحاجة لآخر خارجى". ولما كان الفرد الأخلاقى يحتاج لعالم الأخلاقيين الآخرين الذى لا يمكن أن يوجد هذا الفرد بدونه، ولا يحتاج للآخرين بوصفهم أجزاء من هذا العالم وإنما باعتبارهم أقرانا ورفاقاً، فمن الممكن استخدام كلمة "متناه" لوصف هذا الفرد. وإذا كان من الممكن استخدام مصطلح "متناه" بهذا المعنى فإن المرء حين يقارن بين الفرد الأخلاقى والفرد المطلق الذى يعد الذات المتكاملة الوحيدة يستطيع وصف هذا الفرد بأنه متناه، مادام يحتاج للآخرين للتعبير عن نفسه وعن إرادته.

لا تقتصر عملية المقارنة بينه وبين الآخرين على وجوده فى العالم الزمنى وإنما فى العالم الأبدى أيضاً. ولما كان مصطلح "متناه" يطلق على أنساق ليس من بينها أنساق التمثيل الذاتى، فمن الأفضل وصف الفرد الأخلاقى الأبدى بأنه "لا متناهى جزئيا". يترتب على ذلك وجود أعداد لا حصر لها من أقران هذا الفرد فى كيان الوعى الذاتى للمطلق، مادام من طبيعة المطلق أن يحتوى على أعداد لا حصر لها من أنساق التمثيل الذاتى. من جهة أخرى، تتداخل هذه الذوات مع بعضها بوصفها تعبيرات ذاتية متنوعة لنسق واحد. وتشارك فى الوقت نفسه فى المحتوى المباشر للخبرة بالرغم من اختلاف رؤيتها لهذه المحتويات باعتبارها تعبيرات عن أهداف حياتية مختلفة. ولقد سبقت مناقشة ضرورة وجود مثل هذه البنية فى النسق ذاتى التمثيل الكامل فى سلسلة المحاضرات الأولى(٥) وإذا سمح الوقت لنا ببيان هذه التعقيدات التى وضحتها هذه الدراسة لصفات الأنساق ذاتية التمثيل نستطيع أن نرى بوضوح أن عالم الفرد المطلق الذى يعبر من وجهة

(٥) world and the individual, part 1p 517.

نظرنا عن عملية انتخاب فردى من عدد لا حصر له من الممكنات غير المتحققة، يجب أن يحتوى بناؤه الداخلى باعتباره نسقًا ذاتى التمثيل على التعقيد العمودى الذى نتحدث عنه. يجب أن يسمح بوجود هذا التداخل المتبادل بين حيوات الذوات المتنوعة التى تتطلبها نظريتنا عن أصل الذات الأخلاقية وطبيعتها الاجتماعية. ونستطيع القول إن هذا التداخل المتبادل بين الذوات الكاملة فى العالم الأبدى يظهر واضحًا فى عالمنا الزمنى. يتم التعبير عنه وفقًا لنظريتنا فى الطبيعة فى التواصل والتداخل بين أعضاء النظام الاجتماعى وبين أقسام الطبيعة التى قد تبدو منفصلة أمامنا. فلا تكون العلاقات بين العقول المتنوعة وفق نظريتنا مفروضة من الخارج بطريقة آلية، وإنما تحدث هذه العلاقات لأن كل ذات تمثل المطلق والذوات الأخرى أيضًا بطريقة خاصة وبنظام معين، قد يبدو فى النظام الزمنى محددًا بشروط طبيعية ومادية.

تُعد صفتا "اللاتناهى" والجزئية" اللتان يتم بهما وصف الفرد الأخلاقى من الصفات التى فشلت المذاهب اللاهوتية القديمة فى الاعتراف بها كمجرد إمكانية. ومع ذلك اهتمت النظرية الحديثة للمجموعات اللامتناهية"[٦] بوضع هاتين الصفتين فى الاعتبار خاصة حين يتم النظر للنسق بوصفه مقعدًا ولا متناهى فى البنية.

لا تنطبق بديهة أن الجزء لا يمكن أن يتساوى مع الكل على مجموعات الأعداد الجزئية اللامتناهية. ويُمكن بمعنى معين أن يظل الجزء من النسق اللامتناهى ليس فقط مجرد جزء معين من الكل، وإنما مجرد جزء واحد، من عدد لامتناهى من الأجزاء المتبادلة الخاصة بهذا الكل[٧] نضرب لذلك مثالاً صوريًا من الأعداد الصحيحة. تستطيع أن تختار من بين الأعداد الصحيحة فئة صغيرة نسبيًا مثل مجموعة الأعداد الصحيحة

(٦) المجموعات اللامتناهية: In finite Assemblages (المترجم).

(٧) انظر المقال الملحق بالجزء الأول من المحاضرات. كذلك يمكن معرفة المزيد عن الجزء اللامتناهى فى كتاب Schonfliess: "Die Entwickelung der fehre von den Punktmanning fatigeiten" in the jahres bericht der deutschen Mathematiker - vereiningung, d. viii, heft ii, in particular p. 4, sq. plo sqq., and p. 18 599.

– تطورنظرية المجموعات، التقرير السنوى للاتحاد الألمانى للرياضيات"، جزء ٧، كراسة ١١ .

التى تمثل مضاعفات العدد"٢" أى العدد "٢" وجذره التربيعى والتكعيبى وهكذا إلى مالا نهاية. وتستطيع أن تختار بعد ذلك جزءًا ثانيًا: يمثل مضاعفات العدد "٣". وجزءًا ثالثًا يمثل مضاعفات العدد "٥". وتستطيع أن تفترض استمرار عملية الاختيار وتشكل من المجموعات الأعداد الأولية ٢، ٣، ٥، ٧، ١١، ١٣ التى اخترتها أساس مجموعة جزئية من الأعداد الصحيحة، أى من مضاعفات كل عدد منها وهكذا يمكن أن تشكل مضاعفات العدد ٧، و ١١، و ١٣، وغيرها من الأعداد نسقًا مكونا من مجموعات من الأعداد الصحيحة. الآن إذا درسنا هذه المجموعات الجزئية الناتجة، نلاحظ أن كل مجموعة منها لامتناهية مثل سلسلة الأعداد الصحيحة كلها. إذ إن كل عدد من الأعداد التى اخترتها مثل العدد ٢ أو ٣ مثلاً، يكون له قوته الأولى والثانية والثالثة وهكذا أى يكون له مضاعفاته التى لا نهاية لها. ولما كان كل عدد صحيح يحدد القيمة المضاعفة الجديدة للعدد الخاص به، فإن كل مجموعة من المجموعات الجزئية من الأعداد الصحيحة المحددة يكون فيها عدد واحد يماثل عددًا واحدًا صحيحًا بدون أى استثناء أى يطابق عدده الأول ثم الثانى ثم الثالث وهكذا. وبالتالى، لا يكون هناك عدد صحيح مشترك بين أية مجموعتين من المجموعات الجزئية. فليس هناك قيمة مضاعفة لأى عدد أولى تطابق القيمة المضاعفة لأى عدد أولى آخر. كذلك لا تحتوى هذه المجموعات الجزئية على أى شىء إلا الأعداد الصحيحة. ولا نهاية لعدد هذه المجموعات الجزئية بالرغم من أن كل مجموعة منها تتساوى فى بنيتها الداخلية مع البنية الخاصة بالكل الذى تم انتقاؤها منه. كذلك لا يستنفد مجموع هذه المجموعات الجزئية كلها مجموعة الأعداد الأصلية، طالما توجد مجموعات لا حصر لها من الأعداد الصحيحة لا تمثل قيمًا مضاعفة لأى عدد صحيح. وهكذا نستطيع تشكيل نسق لا متناهى يحوى مجموعة من الأجزاء اللامتناهية، التى تشبه كل مجموعة منها فى بنيتها النسق الذى تُعد جزءًا منه وتتساوى معه.

قد يبدو هذا المثال السابق مثالاً صوريًا لا قيمة له ومع ذلك له قيمة مهمة من الناحية الميتافيزيقية إذا ما تذكرنا نظريتنا المثالية. فيُعد النسق الحقيقى اللامتناهى للذات وفق وجهة نظرنا وسواء قصدنا ذات الفرد الأخلاقى أو المطلق نسقًا فعليًا،

ولا متناهى كاملاً[8] فى العالم الأبدى. لقد لاحظنا وفق وجهة نظرنا أن الفرد الأخلاقى مهما كان يشكل جزءاً ضئيلاً من النسق الكلى اللامتناهى للأفراد، فإنه يتساوى فى بنيته الداخلية مع بنية هذا النسق الكلى وفى تنوع محتوياته مع المطلق. تحوى ذاته سلسلة لا متناهية من الخبرات، ويكون معناها مركبا مثل الذات المطلقة فى مجموعها ولديها معرفة شاملة لا حصر لها. قد يكون الفرد الأخلاقى ليس إلا جزءاً من عدد لا متناهى من الأفراد الجزئية التى تتألف حياتهم من مجموعة من المتناقضات وتسودها لحظات التعاون ولحظات الصراع، إلا أن حياة هذا الفرد لا تنوب أو تتلاشى مع حياة الأفراد الآخرين أو فى حياة المطلق.

لا نحتاج وفق هذه النظرة أن نرى الفرد الأخلاقى الأبدى أقل منزلة فى نشاطه وأفعال إرادته من المطلق. نستطيع أن نرى بصورة جديدة كيف تدرك الذات الفردية تحققها فى الله، وتظل فى الوقت نفسه مدركة لتمييزها عن باقى النفوس الأخرى داخل المطلق، وترى نفسها مستقلة عنهم. بذلك يمكن إدراكها بوصفها جزءاً مساوياً للكل، وبالتالى تستطيع بسبب هذا التساوى الاتحاد مع هذا الكل.

يجب أن نعود من الأبدى إلى عالمنا الزمنى. لقد تحققت مهمة هذه المحاضرات. درسنا طبيعة الله، وأصل الحياة الإنسانية ومعناها، ووحدة الله والإنسان. انتهينا إلى أن حياتنا فريدة، لا تفقد معناها فى وحدة الله المطلقة وفى الحياة التى تحتاج وجودنا كتعبيرات لها. فتوجد هذه الحياة من خلالنا. ولا وجود لنا إلا من خلال وحدتنا بها. علاقتها بالأبدى حميمة. حياته ليست مستقلة عن حياتنا ولا حدود لمعنى طبيعتنا. قد تحيّر جوانب طبيعتنا العلم، وتهرب من الملاحظة فى الخبرة، ولكنها لا تحجب عنا الوحدة الرئيسية للوجود. لا تجعلنا نضل طريقنا أو نشعر بالضياع فى عالم تفنى فيه كل محاولة أو عملية نحاول بها كشف الدار الأبدية.

(8) لا متناه مكتمل: a completed infinity راجع معنى اللامتناهى المكمل عند "رويس" فى ملحق الجزء الأول (المترجم).

المؤلف فى سطور :

جوزايا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦)

فيلسوف مثالى أمريكى، هيجلى جديد، حاضر فى هارفارد.

أهم مؤلفاته :

"الجانب الدينى للفلسفة" ١٨٥٥ ، "روح الفلسفة الحديثة" ١٨٩٢ ، "مفهوم الله" ١٨٩٧، "دراسات فى الخير والشر" ١٨٩٨، "العالم والفرد" (جزءان) ١٩٠٠ - ١٩٠١ ، "خطة عامة فى علم النفس" ١٩٠٣ ، "فلسفة الولاء" ١٩٠٨ ، "مشكلة المسيحية" (جزءان) ١٩١٣، "محاضرات فى المثالية الحديثة" ١٩١٩، "مبادئ المنطق" ١٩١٢، "أهمية التحليل المنطقى"، "علاقة المنطق ومبادئه بأسس الهندسة"، "مصادر البصيرة الدينية" ١٩١٢، "وليم جيمس ومحاولات أخرى فى فلسفة الحياة"، "محاولات هاربة"، "الحب والتأمين".

المترجم فى سطور :

أحمد محمود الأنصارى

- ماجستير الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٨٧م.
- دكتوراه الآداب فى الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٩٧م .
- عضو الجمعية الفلسفية المصرية .

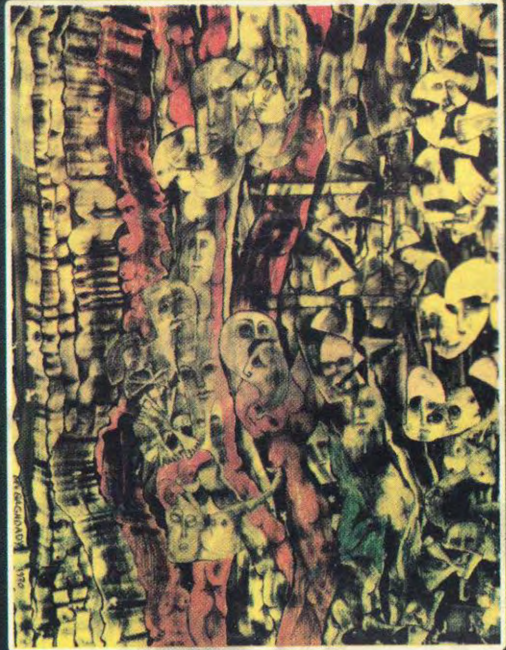
ولـه :

"الأخلاق الاجتماعية عند برتراند رسل"، "فلسفة الدين عند جوزايا رويس" "الانتماء" (تأليفًا)، و "الجانب الدينى للفلسفة"، "مبادئ المنطق"، "فلسفة الولاء"، "روح الفلسفة الحديثة"، "محاضرات فى المثالية الحديثة"، "مصادر البصيرة الدينية"، "العالم والفرد" جـ١، "معنى الحقيقية" (ترجمة).

المراجع فى سطور :

حسن حنفى

- أستاذ الفلسفة المتفرغ - كلية الآداب - جامعة القاهرة .
- عضو بلجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ومكتبة الإسكندرية .
- سكرتير عام الجمعية الفلسفية المصرية .



يعرض هذا الكتاب التفسيرات المتعددة التى ذكرتها المذاهب الواقعية والصوفية والعقلية النقدية والمثالية لمعنى العالم وعلاقته بالفرد.

ويعد هذا استكمالًا لمشروع "رويس" الذى بدأه فى كتابه " الجانب الدينى للفلسفة"؛ حيث اعتبر دراسة النظريات الأساسية للوجود تشكل المرحلة الأولى من تأويله الدينى للفلسفة؛ فدراسة العالم ومعنى وجوده ومعرفة المقصود بالفرد مقدمة ضرورية لدراسة الدين، وعلاقة الفرد بالمطلق مشكلة فلسفية ودينية فى الوقت نفسه.

فصار "رويس"فى تيار التوفيق بين الدين والفلسفة، وتعقيل الإيمان، وتوضيح الصلة بين العقائد الدينية والفلسفة التقليدية؛ فالفلسفة والدين طرفان لخيط واحد.

لوحة الغلاف وتصميمه: محمد بغدادى